

LAPORAN PENELITIAN INDIVIDUAL

KONSEP '*IDDAH*' BAGI SUAMI (Studi Analisis Penerapan Langkah Kedua Teori *Double Movement* Fazlur Rahman)



**Disusun oleh :
ASEP DADANG ABDULAH, M.Ag.
NIP. 19730114 200604 1 014**

**PENELITIAN DIBIYAI DENGAN ANGGARAN DIP
IAIN WALISONGO SEMARANG
TAHUN 2014**



KEMENTERIAN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN
KEPADA MASYARAKAT**

Jl. Walisongo No. 3-5 Telp./Fax.7615923 Semarang 50185

SURAT KETERANGAN

No. In.06.0/P.1/TL.01/645/2014

Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Walisongo Semarang, dengan ini menerangkan bahwa penelitian Individual yang berjudul:

Konsep Fiqh 'Iddah bagi Suami (Studi Analisis Penerapan Langkah Kedua Teori Double Movement Fazlur Rahman)

adalah benar-benar merupakan hasil penelitian yang dilaksanakan oleh:

Nama : Asep Dadang Abdulah, M.Ag.
NIP : 19730114 200604 1014
Pangkat/Jabatan: Penata (III/c)
Fakultas : Dakwah dan Komunikasi

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 14 Agustus 2014
Ketua,

**Dr. H. Sholihan, M. Ag.
NIP. 19600604 199403 1004**

ABSTRAK

'Iddah sebagai masa tunggu yang harus dijalani oleh seorang isteri pasca perceraian dengan suaminya, telah ada sejak pra-Islam hingga sekarang mulai digugat oleh cukup banyak kalangan. Para pegiat gender, terutama kaum hawa menganggap konsep *'iddah* klasik sudah tidak relevan saat ini. Perkembangan masyarakat yang memunculkan kesetaraan relasi gender menjadikan konsep *'iddah* dianggap kontra produktif dengan rasa keadilan.

Penelitian ini bertujuan untuk menemukan landasan teoritik terhadap tuntutan perubahan fiqh *'iddah*, yang berujung pada tuntutan adanya *'iddah* bagi suami. Dengan Menggunakan langkah kedua Teori *Double Movement* Fazlur Rahman, penelitian ini menindaklanjuti penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya. Mencari jawaban atas argumentasi urgensi *'iddah* bagi suami. Kemudian menawarkan gagasan konsep *'Iddah* bagi suami.

Hasil penelitian menemukan bahwa tuntutan *'iddah* bagi suami sebenarnya telah ada dalam konsep ideal *'iddah* dalam al-Qur'an. Tidak munculnya *'iddah* bagi suami dalam konsep *'iddah* awal terjadi karena konteks sosial masyarakat Arabia saat itu belum memungkinkan karena adanya dominasi budaya patrilineal. Dengan adanya perubahan konteks sosial saat ini, sudah saatnya *'iddah* diberlakukan secara adil, bagi isteri dan suami. Ketentuan *'Iddah* bagi suami bisa diderivasikan dari ketentuan *'iddah* bagi isteri, sebagai wujud kesamaan hak dan kewajiban suami-isteri dalam mencapai tujuan *'iddah*.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Segala puji dan syukur hanya bagi Allah SWT, yang maha pengasih, penyayang dan pemurah, karena hanya dengan rahmat dan pertolongan-Nya, penulis dapat menyelesaikan penelitian yang berjudul: “Konsep ‘Iddah bagi Suami (*Studi Analisis Penerapan Langkah Kedua Teori Double Movement Fazlur Rahman*)”

Penelitian berangkat dari fenomena semakin derasnya tuntutan keadilan dalam konsep dan pelaksanaan ‘iddah. Kaum perempuan dan terutama para aktivis kesetaraan gender menganggap adanya ketidakadilan dalam konsep ‘iddah yang dipahami dan digunakan sekarang. Mereka berharap tuntutan yang sama juga dibebankan kepada suami.

Hasil dari penelitian ini, diharapkan dapat memberikan: *Pertama*, argumentasi urgensi penerapan ‘iddah bagi suami saat ini , *Kedua*, memberikan tawaran konsep aturan ‘iddah bagi suami.

Bersamaan dengan selesainya laporan penelitian ini, kami sampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang turut membantu terealisasinya penyusunan laporan ini, terutama :

1. Rektor IAIN Walisongo Semarang (Prof. DR. H. Muhibbin, M.Ag.)
2. Kepala LP2M IAIN Walisongo Semarang (DR. H. Sholehah, M.Ag.)
3. Dan pihak-pihak lain yang membantu kelancaran penyusunan laporan ini.

Pada akhirnya, Penulis menyadari sepenuhnya, bahwa meskipun penulis merasa telah berusaha maksimal dalam penelitian ini, tetapi hasilnya tentulah masih banyak kekurangan. Oleh karena itu, Penulis berharap kepada siapa saja yang membaca laporan ini untuk memberikan masukan guna perbaikan laporan ini.

Semarang, 13 Oktober 2014.
Peneliti,

Asep dadang Abdullah, M.Ag.
NIP. 19730114 200604 1 014

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Halaman pengesahan	iii
Abstrak	iv
Kata Pengantar	v
Daftar isi	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Permasalahan	8
C. Tujuan Penelitian	9
D. Signifikasi Penelitian	9
E. Metode Penelitian	9
BAB II PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM MELALUI TEORI <i>DOUBLE MOVEMENT</i> FAZLUR RAHMAN.	13
A. Pembaharuan Hukum Islam	13
B. Biografi Fazlur Rahman	18
C. Teori <i>Double Movement</i>	26
BAB III DESKRIPSI 'IDDAD DALAM PANDANGAN LANGKAH PERTAMA TEORI <i>DOUBLE MOVEMENT</i> FAZLUR RAHMAN	29
A. Fiqh 'Iddah Klasik.....	29
B. Deskripsi 'Iddah dalam Pandangan langkah pertama teori double mevement	37
1. Kondisi Umum Sosial Budaya Arabia Pra-Islam	37
2. Perkawinan di Arabia Pra-Islam.....	43
3. Pereraian di Arabia Pra-Islam	50

4. Memahami ' <i>iddah</i> dalam Konteks Sejarah	54
C. Ideal Moral ' <i>Iddah</i>	62
 BAB IV KONSEP ' <i>IDDAH</i> BAGI SUAMI	67
A. Argumentasi Urgensi ' <i>Iddah</i> bagi Suami	67
1. Analisis Ilmu Fiqh.....	69
2. Analisis Gender.....	74
3. Analisis Medis.....	77
B. Gagasan Konsep ' <i>Iddah</i> bagi Suami.....	81
1. Macam-Macam ' <i>Iddah</i> Suami.....	82
2. Perubahan ' <i>Iddah</i> Suami.....	87
 BAB V PENUTUP	91
A. Kesimpulan	91
B. Saran	91
C. Penutup	92
 DAFTAR PUSTAKA	95

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Urgensi *'iddah* sebagai masa tunggu pasca terjadinya perceraian telah disepakati oleh semua kalangan umat Islam. Argumen bahwa *'iddah* adalah sebuah ibadah, dengan *'iddah* akan memperjelas kesucian rahim atau kejelasan nasab janin, atau bahwa *'iddah* sebagai media untuk mengungkapkan rasa bela-sungkawa atas kematian pasangan hidup. Itu semua adalah beberapa tujuan *'iddah* yang berlaku sejak munculnya syariat *'iddah* bagi umat Nabi Muhammad saw. hingga sekarang.

Saat ini, ketika telah tersedia media test kehamilan yang keakuratannya dikatakan 99% , tidak lantas menjadikan *'iddah* bisa dipersingkat. Hasil penelitian yang dilakukan oleh seorang pakar genetika Yahudi bernama Robert Guilhem (2012), ditemukan rahasia *'iddah* 3 (tiga) *quru'* bagi wanita yang ditalak suaminya. Bahwa sekalipun pasangan suami isteri telah berpisah, namun jejak gen suami baru bisa hilang dari tubuh isterinya setelah melewati 3 kali *quru'*. Sehingga alat test kehamilan tidak bisa mempersingkat masa *'iddah*.¹

¹ Setelah penelitian-penelitian yang dilakukan tersebut akhirnya meyakinkan sang pakar Guilhem ini memeluk Islam.<http://www.bersamadakwah.com/2012/08/gara-gara-ayat-'iddah-tokoh-yahudi-pakar.html>, diunduh hari sabtu, 8 Februari 2014.

Teks-teks sumber hukum Islam yang mengatur tentang *'iddah* cukup banyak. Di antaranya dapat kami sebutkan :

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (Q.S. Al-Baqarah (2): 228). "Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah selama) empat bulan sepuluh hari." (QS. Al-Baqarah (2): 234). "Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi wanita-wanita mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa 'iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.." (QS. Al-Ahzaab: 49). "Dan wanita-wanita yang hamil, (waktu 'iddah mereka itu) adalah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaq: 4).

Adapun di antara hadits yang menjadi dasar hukum *'iddah*, Rasulullah saw._bersabda :

لا تحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر , تحد على بيت فوق
ثلاث , إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا

"Tidak halal bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, berkabung atas kematian seseorang lebih dari tiga hari, kecuali atas kematian

*suaminya; masa berkabungnya adalah selama empat bulan sepuluh hari.*²

Hadits di atas mengandung perintah bagi isteri yang ditinggal mati suami untuk melakukan *'iddah* dalam rangka berkabung atas kematian suaminya.

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an maupun hadits *'iddah*, para ulama telah bersepakat bahwa *'iddah* hukumnya wajib bagi perempuan pasca perceraian dengan suaminya. Hal ini nampak mulai dari definisi *'iddah* itu sendiri. Sekalipun secara istilah, para ahli fiqh menggunakan ungkapan yang berbeda-beda untuk mendefinisikan *'iddah*, namun secara konvensional memiliki kesamaan secara garis besar.

Sayyid Sabiq mendefinisikan *'iddah* sebagai sebuah nama bagi masa lamanya perempuan (isteri) untuk menunggu dan tidak boleh kawin pasca kematian suaminya atau setelah bercerai dengan suaminya.³ Menurut al-Jaziri, *'iddah* secara *syar'i* memiliki makna yang lebih luas daripada makna bahasa, yakni masa tunggu seorang perempuan yang tidak hanya didasarkan pada masa haid atau sucinya, tetapi pada kondisi tertentu bisa didasarkan pada bulan atau ditandai dengan melahirkan. Dan selama masa tersebut

² CD *Maktabah al-Hadits asy-Syarif, Sahih Muslim, Bab Tahrim at-Thalaq al-Ha'idh Bighairi Ridhaha*, Hadits nomor: 3680. I: 90

³ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut : Dar al-Fikr, 1983), II, hlm. 277

seorang perempuan dilarang untuk menikah dengan laki-laki lain.⁴

Abu Yahya Zakariyya al-Anshari mendefinisikan *'iddah* sebagai masa tunggu seorang perempuan untuk memastikan kesucian rahim disamping untuk beribadah, atau untuk berkabung (*tafajju*) atas kematian suaminya.⁵ Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhaili, *'iddah* adalah masa yang ditentukan oleh Syari' bagi seorang perempuan pasca perceraian untuk menahan diri, dilarang menikah dengan laki-laki lain.⁶

Dapat disimpulkan dari beberapa definisi *'iddah* di atas bahwa dalam pandangan para ahli fiqh muncul semacam konvensi yaitu; *pertama*, bahwa *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan pasca perceraian dengan suaminya untuk memastikan kesucian rahim, beribadah (*ta'abbud*), maupun berkabung (*tafajju*) atas kematian suaminya. Kedua, selama masa tersebut perempuan dilarang menikah dengan laki-laki lain.

Penerapan aturan *'iddah* dalam dua dekade terakhir mulai dipertanyakan oleh beberapa kalangan khususnya

⁴ Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah* (Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1969), IV: 513

⁵ Abu Yahya Zakariyya al-Anshari, *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj at-Thullab* (Semarang: Toha Putra, t.t), II: 103. Abi Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, cet. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), IX: 208.

⁶ Wahbah az Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, cet. IV (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1997), IX: hlm. 7166

para pegiat kesetaraan gender. Menurut Wahyudi, keberlakuan *'iddah* yang hanya mengikat bagi perempuan terjadi karena pengaruh budaya patriarkal sehingga harus dipahami sebagai aturan khusus (*Spesific legal*) untuk situasi khusus (*spesific condition*).⁷ Artinya dimungkinkan berubah ketika situasinya berubah. Hal ini diperkuat oleh Indar, bahwa terdapat relasi yang tidak harmonis dalam konsep *'iddah* yang telah berlaku. Maka demi terciptanya keharmonisan relasi tersebut, perlu rekonstruksi ulang aturan *'iddah* yang lebih berkeadilan.⁸

Para aktivis gender menganggap ada ketidakadilan dalam pelaksanaan aturan hukum *'iddah*. Bukan menyangsikan urgensi adanya *'iddah*, namun ketika *'iddah* secara sepihak hanya dituntut kepada seorang isteri yang baru saja diceraikan suaminya, sementara terwujudnya tujuan pernikahan mutlak menuntut kerjasama dan kesetaraan antara isteri dan suami. Maka tuntutan *'iddah* dianggap berhadapan secara diametral dengan tujuan pernikahan.

Menurut pegiat gender, Khoirudin, Tujuan pernikahan dalam Islam yakni untuk menciptakan keluarga *sakinah, mawaddah wa rahmah* tidak akan tercapai kecuali melibatkan kedua belah pihak dengan menerapkan prinsip-prinsip, yaitu : 1) prinsip kebebasan dalam memilih jodoh, 2) prinsip

⁷ Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'iddah Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren), Cet I, 2009, hlm. 150-1

⁸ Indar, *'iddah dalam Keadilan Gender*, (Purwokerto: Jurnal Yin Yang), Vol. 5 No 1 Jan-Jun. 2010, t.hlm.

cinta kasih, 3) prinsip saling melengkapi dan mendukung, 4) prinsip keadilan, 5) persamaan, dan 5) prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf*.⁹ Hal ini menunjukkan bahwa ajaran Islam menjunjung tinggi nilai keadilan dan persamaan hak dan kewajiban dalam rangka menegakkan harmoni hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan perkawinan. Tuntutan ini logikanya terus terjaga dalam masa 'iddah. Karena dalam masa 'iddah –kecuali 'iddah karena kematian pasangan- adalah masa transisi bagi kedua belah pihak sebelum mereka betul-betul memutuskan untuk berpisah atau sebaliknya kembali ruju'.

Hegemoni penafsiran teks-teks keagamaan yang bias gender sedikit demi sedikit mulai berubah. Termasuk di antaranya adalah konsep tentang 'iddah. Isna Wahyudi bagi penulis bisa dikatakan berhasil menunjukkan reformulasi argumentasi konsep 'iddah. Dengan teori *double movement*, pada langkah pertama teori tersebut ia berhasil menunjukkan bukti-bukti ilmiah dari sisi medis, juga sosial historis sehingga disimpulkan bahwa 'iddah bahwa 'iddah seharusnya berlaku secara adil, berlaku tidak hanya bagi steri tapi juga bagi suami. Sangat disayangkan langkah kedua dari teori *double movement* belum secara komprehensif dilakukan oleh Wahyudi. Sehingga hal ini menjadi persoalan yang harus segera mendapat jawaban.

⁹ Khoiruddin Nasution, dalam *Fazlur Rahman tentang Wanita*, cet 1 (Yogyakarta : Tafazza +academia), hlm. 6

Terkait dengan perubahan hukum, dalam kajian ushul fiqh terdapat sebuah kaidah bahwa hukum dimungkinkan berubah dengan adanya perubahan setting waktu atau pun tempat dimana hukum akan diterapkan. Dalam hal ini berkali-kali umat Islam disuguhi sebuah fakta bahwa terkait *fiqh muamalah* memungkinkan terjadinya perubahan hukum. Hal-hal yang semula dilarang bisa menjadi boleh dan sah. Sebaliknya yang tadinya diperbolehkan menjadi dilarang. Demikian juga hal-hal yang semula tidak diatur atau tidak terdapat ketentuan hukumnya, kemudian diatur secara terperinci baik berupa larangan atau pun pembolehan. Sebagai contoh Fatwa MUI tahun 1979 yang diperkuat dengan fatwa tahun 2009 mengharamkan secara mutlak vasektomi, namun baru-baru ini melalui fatwanya yang dihasilkan sidang Majlis Fatwa MUI tahun 2012 di Cipasung membolehkan vasektomi dengan beberapa persyaratan. Menikahi wanita *ahlu kitab* jelas dibolehkan dalam al-Qur'an (Q.S. 5: 5) namun dengan alasan *hifdz al-din* (memelihara agama), pada tahun 1989 Muhamadiyah justru mengharamkannya. Pencatatan nikah, perceraian di depan pengadilan, harta gono-gini dan sebagainya adalah contoh ketentuan yang semula tidak dikenal dalam fiqh tetapi menjadi penting karena ada kemaslahatan dari ketentuan tersebut.

Perubahan-perubahan semacam itu di masa yang akan datang akan terus berlanjut sebagai akibat adanya perubahan dalam kehidupan di masyarakat, ataupun karena ditemukan fakta baru sebagai akibat dari perkembangan ilmu pengeta-

huan dan teknologi. Satu hal yang disepakati bahwa kebolehan perubahan tersebut dibatasi dengan keharusan untuk tetap melandasinya dengan ideal moral dari hukum terkait. Dengan demikian tuntutan perubahan hukum *'iddah* yang berkeadilan, tidak hanya diterapkan bagi isteri tapi juga bagi suami adalah sesuatu yang muncul secara wajar. Bagi suami harus diatur ketentuan *'iddah*-nya sebagaimana hal yang sama berlaku bagi isteri.

Persoalannya memunculkan konsepsi fiqh *'iddah* bagi suami dalam konteks masyarakat muslim saat ini tentu membutuhkan kajian mendalam agar terjadi titik temu antara konsep ideal moral *'iddah* dengan situasi umat Islam saat ini. Masalah inilah yang kemudian mendorong kami untuk mengajukan proposal penelitian dengan judul "Konsep Fiqh *'iddah* bagi Suami (Studi Analisis Penerapan Langkah Kedua dari Teori *Double Movement* Fazlur Rahman). Dengan penelitian ini diharapkan akan muncul konsep sekaligus argumentasi penerapan fiqh *'iddah* bagi suami yang sesuai dengan kondisi sosial masyarakat muslim saat ini.

B. RUMUSAN PERMASALAHAN

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, maka rumusan masalah utama yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah :

1. Mengapa konsep *fiqh 'iddah* penting bagi suami ?
2. Seperti apa konsep *fiqh 'iddah* bagi suami?

C. TUJUAN PENELITIAN

Penelitian ini bertujuan untuk :

1. Menjelaskan argumentasi urgensi *fiqh 'iddah* bagi suami
2. Merumuskan konsep *fiqh 'iddah* bagi suami

D. SIGNIFIKANSI PENELITIAN

1. Hasil penelitian dan kajian ini dapat dijadikan sebagai penjelasan teoritis urgensi *fiqh 'iddah* bagi suami. Dan sebagai bahan dialog yang lebih terbuka dan dapat mendorong lahirnya wacana keadilan dalam *fiqh 'iddah*.
2. Secara praktis temuan penelitian ini bisa menjadi bahan evaluasi dalam rangka pengembangan hukum Islam, khususnya memberikan tawaran wacana konsep *'iddah* yang lebih berkeadilan untuk saat ini.

E. METODE PENELITIAN

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif deskriptif dengan pendekatan medis, sosiologis, psikologis, dan ushul fiqh karena bertujuan untuk menjawab pertanyaan penelitian melalui cara-cara

berpikir formal dan argumentatif berdasarkan fenomena ilmu kedokteran, sosial, psikologi dan logika hukum Islam untuk dalam menganalisa dinamika hukum dalam konteks sosial tertentu.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer meliputi buku-buku yang memuat penjelasan mengenai teori hermeneutika azlur Rahman, buku-buku yang memuat bahasan tentang 'iddah bagi suami, dan buku-buku *ushul fiqh* yang mengandung kaidah-kaidah yang terkait dengan tema penelitian.

Selanjutnya untuk mendapatkan hasil penelitian yang lebih mendalam dan konprehensif, juga digunakan sumber sekunder melibatkan buku-buku dengan bidang keilmuan yang berbeda seperti sosiologi, psikologi, juga kedokteran dalam materi yang memiliki relevansi dengan topik penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknis pengumpulan data dilakukan dengan pencarian dan pengumpulan referensi yang ada diperpustakaan baik yang manual maupun pustaka *on-line*

Untuk mengumpulkan data penelitian tehnik yang akan digunakan adalah observasi, dan dokumentasi.

Obser-vasi dilakukan untuk lebih memahami medan pustaka agar bisa memetakan posisi buku-buku yang telah digunakan dalam penelitian ini. Sementara metode dokumentasi dimaksudkan untuk memastikan buku-buku target benar-benar menjadi obyek kajian peneliti.

4. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menggunakan teknik analisis data interaktif model Matthew B Miles dan A. Michael Huberman¹⁰ yang meliputi tiga alur kegiatan yakni reduksi data, penyajian data (deskripsi) dan penarikan kesimpulan atau verifikasi. Reduksi data merupakan proses data yang memusatkan perhatian pada penyederhanaan atau pengabstraksian data kasar yang muncul dari hasil pembacaan kritis terhadap sumber data untuk mendapatkan informasi yang lebih terfokus pada rumusan masalah yang ingin dijawab dalam penelitian ini. Reduksi data ini berlangsung terus-menerus selama proses penelitian berlangsung, lalu dilakukan kegiatan meringkas, mengkode, mengkode, dan menelusuri tema dan seterusnya hingga laporan akhir selesai disusun.

Setelah proses seleksi (reduksi) data selesai, kemudian dilakukan proses deskripsi yaitu menyusun data tersebut menjadi sebuah teks naratif. Pada saat penyusunan data menjadi teks naratif ini juga dilakukan

¹⁰ Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (Beverly Hills, Sage Publication: 1986), Hal. 16

analisis data dan dibangun teori-teori yang siap yang siap untuk diuji kembali kebenarannya. Setelah proses deskripsi selesai, lalu dilakukan kegiatan menarik kesimpulan dan verifikasi. Penarikan kesimpulan hanya merupakan bagian dari konfigurasi penelitian yang utuh. Baik proses reduksi, proses deskripsi dan proses penyimpulan (verifikasi) dilakukan secara berurutan, berulang-ulang, terus-menerus dan susul-menyusul agar penelitian ini mendapatkan hasil yang akurat. Kemudian data-data yang tersedia akan dibuat katagorisasi dan dikaji dengan menggunakan analisis deskriptif dengan kerangka berfikir deduktif-induktif.

BAB II

PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM MELALUI TEORI *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR RAHMAN

A. PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

Hukum Islam menduduki kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan umat Islam. Bagi umat Islam, melaksanakan hukum merupakan bagian dari keyakinan teologis. Mereka merasa berdosa jika tidak melaksanakan hukum Islam.

Al-Qur'an sebagai sumber pokok hukum Islam diyakini mengandung petunjuk (*hudan*) yang baik bagi manusia. Setiap ayat, khususnya ketentuan hukum yang dikandungnya memiliki misi mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan manusia, yaitu untuk menciptakan tatanan kehidupan individu dan masyarakat tentram, damai, sejahtera atas dasar kebenaran dan kebaikan ajaran Islam.

Namun pada sisi yang lain seiring dengan perjalanan waktu, terjadi perubahan-perubahan dalam kenyataan masyarakat muslim. Saat ini, masyarakat muslim hidup dalam zaman modern, zaman yang jauh berbeda dibandingkan dengan zaman ketika hukum Islam pertama kali diperkenalkan kepada generasi awal mereka. Perbedaan itu bersifat kompleks, menyangkut persoalan sosial ekonomi, budaya, politik, juga perbedaan tingkat pengetahuan dan teknologi.

Terkait dengan penerapan hukum Islam, Perbedaan tersebut menempatkan hukum Islam berada pada posisi problematis. Dalam beberapa bagian Fiqh klasik, sebagai representasi hukum Islam sering dirasakan tidak bisa menjawab persoalan di masyarakat. Sebaliknya kontraproduktif dengan rasa keadilan hukum, yang berimbas pada terabaikannya kemaslahatan yang sejatinya menjadi tujuan penerapan fiqh. sangat kompleks

Dengan demikian, pentingnya hukum Islam dalam kehidupan masyarakat menjadikannya dituntut dinamis mengikuti perkembangan zaman. Karena sejatinya perkembangan zaman berefek pada perkembangan atau perubahan kondisi sosial masyarakat. Sejarah mencatat, perkembangan dan perbedaaan geografis memunculkan tuntutan hukum yang berbeda. Adanya *Qaul qadim* dan *qaul jadid* Imam Syafi'i menjadi contoh kecil dari dinamika perkembangan yang terjadi di masa keemasan fiqh.(3-4 H.). Dinamika hukum Islam ini tidak lain adalah proses hukum dalam upayanya agar bisa diterima dan menjadi hukum publik di masyarakat.

Menurut Masdar, Untuk menjadikan hukum Islam bisa diterima dan menjadi hukum publik, hukum harus memenuhi dua syarat. *Pertama*, syarat substansial, menyangkut isi hukum yang harus berorientasi pada kepentingan publik, bukan hanya kepentingan kelompok tertentu. *Kedua*, syarat prosedural, artinya hukum dapat meyakinkan nalar

publik untuk diterima melalui prosedur penetapan hukum secara demokratis yang juga disepakati oleh publik.¹¹

Sejarah mencatat bahwa orientasi hukum Islam pada penerimaan dan kesejahteraan publik ditanggapi dengan munculnya dua paradigma hukum yang berbeda. *Pertama*, menjadikan teks sebagai pemegang otoritas pemaknaan hukum. *Kedua*, memberikan ruang bagi faktor konteks untuk terlibat dalam merumuskan pemikiran *fiqhiyah*. Dari dua paradigma tersebut, kemudian muncul dua pandangan tentang keberadaan hukum Islam. *Pertama*, menganggap hukum Islam bersifat teoritis, sebagai ketentuan baku yang ditetapkan oleh pembuat hukum (*as-Syari'*). Konsekuensinya hukum Islam harus tetap dalam konsepsi awalnya, tanpa melihat perubahan sosial masyarakat. *Kedua*, pandangan yang menyatakan bahwa hukum Islam dapat berubah dan bersifat adaptif terhadap kondisi sosial umat manusia. Alasannya, fiqh sendiri merupakan produk ijtihad yang selalu terkait dengan aspek metodologis serta upaya interpretasi hukum berdasarkan teks dan konteksnya. Dalam posisi yang terakhir inilah, kemudian muncul pemikiran untuk melakukan pemikiran ulang terhadap produk fiqh

¹¹ Masdar F. Mas'udi, *Meredefinisi Hubungan Agama dan Negara*, dalam Tedi Kholiludin (ed), *Runtuhnya Negara Tuhan; Membongkar Otoritarianisme dalam Wacana Politik Islam*, (Semarang: INSIDE PMII Komisariat Walisongo, hlm. 22-23

lama yang banyak mengedepankan pemahaman tekstual hukum daripada esensi hukum itu sendiri.¹²

Perlu dipahami bahwa gugatan terhadap teks bukan berarti meninggalkan teks itu sendiri, melainkan membacanya secara komprehensif dari berbagai aspek untuk memunculkan ide moralnya. Kemudian ditata kembali secara progresif berdasarkan tuntutan konteks yang baru.

Musdah Mulia¹³ berpendapat bahwa upaya-upaya pembaharuan hukum Islam sangat mungkin dilakukan sepanjang tetap mengacu kepada nilai-nilai moral al-Qur'an yang dijabarkan ke dalam enam prinsip pokok sebagai berikut:¹⁴ *Pertama*, ada dinamika zaman yang terus berkembang dan melahirkan bentuk perubahan sosial.

Kedua, pembaharuan hukum Islam dilakukan terhadap hal-hal yang bukan menyangkut *syar'i* (prinsip-prinsip dasar agama), tetapi hanya berkisar pada masalah-masalah

¹² Nur Sholihin, *Dekonstruksi Pemikiran Hukum Islam*, Media Indonesia, Edisi Jum'at, 24 Mei 2002.

¹³ Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, MA., Dosen Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, Lahir di Bone, Sulawesi Selatan, tanggal 3 Maret 1958, adalah salah satu tokoh feminis terkemuka di Asia yang dinilai mau dan berani bersuara menjadikan Islam sebagai komunitas yang teduh dan inklusif. Diunduh dari WWW.tokohindonesia.com/biografi/art/, diunduh hari minggu, 12/10/2014.

¹⁴ Musdah Mulia, *Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, dalam buku kumpulan pemikir kontemporer yang berjudul *Islam Negara dan Civil Society "Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer"*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 304-305

fiqhi (hasil pemikiran ulama terhadap *syari'ah* yang bersifat *insaniyah* dan temporal).

Ketiga, pembaharuan hukum Islam didasarkan pada prinsip “menjaga hal lama yang masih relevan dan mengambil yang baru yang lebih baik”. *Keempat*, pembaharuan hukum Islam harus diikuti dengan sikap kritis terhadap khazanah ulama klasik dengan tanpa menglangkan rasa hormat terhadap mereka.

Kelima, pembaharuan hukum Islam berarti pemahaman dan pengkajian kembali terhadap seluruh tradisi, termasuk penafsiran dan hadits, dengan memahaminya secara normal, intelektual, dan kontekstual, dan tidak terpaku pada legal-formalnya hukum yang cenderung parsial dan lokal. *Keenam*, pembaharuan hukum Islam tetap berpegang kepada *maqashid al-ahkam al-syari'ah* dan demi kemaslahatan umat.

Salah satu tokoh pembaharu yang cukup terkenal di dunia Islam modern adalah Fazlur Rahman. Tokoh Islam yang menyebut dirinya neomodernis ini, menganggap kelemahan umat Islam saat ini adalah sulitnya merespon dinamika zaman. Hal ini disebabkan oleh hegemoni interpretasi harfiah teks dan terikat dengan tradisi. Oleh karena itu Fazlur Rahman kemudian menawarkan model interpretasi baru yang disebutnya *double movement teory*

B. BIOGRAFI FAZLUR RAHMAN

Fazlur Rahman dilahirkan di Hazarah, suatu daerah di barat laut Negara Pakistan. Lahir Hari Minggu, 21 September 1919 M.¹⁵ bertepatan dengan tahun-tahun kebangkitan kesetaraan dengan lahirnya ILO (*International Labaour Organization*). Tempat lahir Fazlur Rahman merupakan tempat yang cukup strategis bagi perkembangan pemikiran Islam dia. Karena pada masa-masa itu di daerah tersebut bermunculan tokoh-tokoh sentral seperti Syah Waliyullah sampai Muhammad Iqbal.¹⁶ Pakistan sendiri menjadi Negara yang berdaulat pada 14 Agustus 1947.

Keluarga Fazlur Rahman sangat berperan penting terhadap perkembangan pemikirannya. Ayahnya yang bernama Maulana Syahab al-Din adalah seorang ulama terkenal lulusan Deoband. Meskipun berpendidikan agama dengan sistem tradisional, Syahab al-Din sangat menghargai sistem pendidikan modern.¹⁷

Ada beberapa faktor yang telah membentuk karakter dan kedalaman keberagamaan Fazlur Rahman, salah satunya adalah pengajaran dari ibunya tentang kejujuran, kasih

¹⁵ Lihat Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2001), hlm. V.

¹⁶ Jhon L Esposito (ed), "*Fazlur Rahman*", dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* vol. 3(New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 408,

¹⁷ M. Hasbi, Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta : UII Press, 2000, hlm. 9

sayang, serta kecintaan sepenuh hati seorang ibu. Hal lain adalah ayahnya tekun mengajarkan agama kepada Fazlur Rahman di rumah dengan disiplin yang tinggi, sehingga ia mampu menghadapi bermacam peradaban dan tantangan di dunia modern.¹⁸

Fazlur Rahman banyak dididik ilmu agama oleh orang tuanya dengan madzhab fiqh tertentu, yakni mazhab Hanafi¹⁹. Selain itu ketika Fazlur Rahman hidup di Pakistan, di sana telah terlebih dahulu berkembang pemikiran yang agak liberal seperti Syah Waliyullah, Syah Abdul Aziz, Sayyid Ahmad Syahid, Sayyid Ahmad Khan, Sayyid Amir Ali, dan Sir Muhammad Iqbal. Dari para pemikir tersebut tentunya juga mempengaruhi pola pikir Fazlur Rahman.²⁰

Pada tahun 1993, Fazlur Rahman melanjutkan studinya ke Lahore dan memasuki sekolah midern. Pada tahun 1940 Fazlur Rahman menyelesaikan BA-nya dalam bidang

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 11

¹⁹ Madzhab Hanafi adalah madzhab pengikut Abu Hanifah an-Nu'man. Ia lahir di Kota Kufah pada tahun 80 H. (699 M.) dan meninggal tahun 150 H (767 M.). Lihat Abdurrahman asy- Syahqawi, *Riwayat Sembilan Imam Madzhab* (terj.), Al-Hamid al-Husaini, (Jakarta : Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 236-49. Madzhab Hanafi tumbuh di Irak, tempat lahir Imam Hanafi. Saat itu Irak adalah tempat perkembangan fiqh *Ahl Ra'yu* yang berawal sejak masa sahabat. Ibnu Mas'ud merupakan seorang sahabat yang dikirim oleh Umar bin Khatab untuk menjadi qodli dan guru di Kuffah dengan membawa fiqh Umar. Madzhan hanafi banyak dianut penduduk muslim di China, Irak, India, Suriah, Mesir, Uzbekistan dan lain-lain. Lihat. Abdul Aziz Dahlan (et.al), *Ensiklopedia Hukum Islam*, cet. I, (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 511-13

²⁰ Jhon L Esposito, *Fazlur Rahman...*, hlm 408

sastra pada Universitas Punjab. Kemudian dua tahun berikutnya (1942) dia menyelesaikan masternya dalam bidang yang sama pada universitas yang sama pula. Empat tahun kemudian (1946) Fazlur Rahman berangkat ke Inggris untuk pengembaraan intelektualnya keluar negeri dengan masuk di Universitas Oxford.²¹ Di bawah bimbingan Prof. S Van Den Bergh dan H. A. R. Gibb dalam program doktor filsafat Islam (Ph.D). Pada tahun 1949 Fazlur rahman menyelesaikan studinya dengan disertasi tentang Ibnu Sina.²² Dvecinna's Psychology.

Setelah mendapatkan gelar doktor dalam bidang filsafat Islam (Ph.D) Fazlur rahman tidak langsung pulang kampung, melainkan dia masih tetap tinggal di Inggris dengan ikut mengembangkan karirnya sebagai seorang dosen studi Persia dan filsafat Islam di Universitas Durham dari tahun 1950 hingga tahun 1958.²³ Selanjutnya pada tahun 1958 ia hijrah ke Kanada. Di sana ia diangkat sebagai lektor

²¹ Ketika kuliah di Oxpord Inggris inilah sekaligus dimanfaatkan oleh Fazlur Rahman untuk mempelajari beberapa bahasa asing, sehingga ia menguasai bahasa Latin, Yunani, Inggris, Jerman, Persia, Turki, Arab, dan Urdu. (lihatnTaufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Cet III, Bandung : Mizan, 1992, hlm. 81). Penguasaan terhadap banyak bahasa tersebut sangat membantunya dalam memperdalam dan memperluas ilmu poengetahuannya, terutama dalam kajian keislaman melalui penelusuran literatur-literatur keislaman yang ditulis oleh para orientalis.

²² Sutrisno, Fazlur Rahman; *Kajian terhadap Metode, Efistemologi dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 62

²³ Ilyas Supena, *Desain ilmu-ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman*, Semarang : 2008, hlm. 45

kepala (*associate professor*) di Institut Studi Islam Universitas Mc. Gill, Kanada.²⁴

Pada tahun 1961 Fazlur Rahman diundang untuk pulang ke tanah airnya, Pakistan, oleh presidennya saat itu, Ayyub Khan. Undangan dimaksudkan untuk membantu proses pembaharuan di Pakistan, Terutama di Lembaga Riset Islam Pakistan. Pada akhirnya kemudian ia diangkat sebagai direktur lembaga tersebut pada tahun 1961-1969.²⁵

Pada tahun 1964, Fazlur Rahman juga ditunjuk sebagai salah seorang anggota Dewan Penasehat Ideologi Negara Islam Pakistan yang salah satu tugasnya adalah meninjau seluruh hukum, baik yang telah ada maupun yang akan dibuat agar selaras dengan pesan-pesan al-Qur'an dan Sunnah serta mengajukan rekomendasi kepada pemerintah pusat dan daerah bagaimana seharusnya kaum muslim Pakistan menjadi muslim terbaik. Kedua lembaga ini, yakni Lembaga Riset Islam Pakistan dan Dewan Penasehat Ideologi Negara Islam Pakistan memiliki hubungan yang sangat erat, karena masing-masing dapat meminta bahan-bahan dan mengajukan saran-saran mengenai suatu rancangan undang-undang yang diajukan kepadanya.

²⁴ M. Hasbi Amirudin, *Konsep Negara Islam.....*, hlm. 13

²⁵ Taufiq Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini", dalam *Fazlur Rahman, Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, cet. I, Taufiq Adnan Amal (peny), (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 13

Fazlur Rahman menerima tawaran Ayyub Khan tersebut dengan harapan ia dapat mengajukan gagasan pembaharuan dalam dunia Islam. Gagasan-gagasan tersebut kemudian ia lontarkan dalam tiga jurnal yang diterbitkan lembaga riset Islam yakni Dirasah Islamiyah (Arab), Islamic Studies (Inggris) dan Fikr-O-Nazr (Urdu). Melalui jurnal tersebut, bidang-bidang kajian Islam Fazlur Rahman bukan hanya sejarah filsafat dan pemikiran Islam pada umumnya, melainkan juga bidang-bidang lain yang lebih praktis seperti riba dan bunga bank, sistem ekonomi, lembaga perkawinan dan keluarga, masalah-masalah kesehatan dan pengobatan, sistem politik dan negara, serta sistem pendidikan.²⁶

Usaha-usaha tersebut dilakukannya dengan memberi makna baru terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan metodologi tafsir baru. Gagasan pembaharuan Fazlur Rahman tersebut yang pada dasarnya adalah representative kelompok neo-modernis berkaitan dengan *al-Sunnah* dan *al-Hadits*, riba dan bunga bank, zakat, fatwa-fatwa tentang kehalalan binatang yang disembelih dengan alat mekanik dan sebagainya.

Gagasan-gagasan Fazlur Rahman ternyata mengundang banyak kontroversi berskala nasional, yang puncaknya terjadi pada Bulan September 1967, ketika dua bab karya monumentalnya "Islam" dipublikasikan dalam jurnal berbahasa Urdu yang bernaung di bawah Lembaga Riset Islam.

²⁶ *Ibid.*, hlm 14

Dalam buku tersebut Fazlur Rahman mengatakan bahwa secara keseluruhannya al-Qur'an adalah kalam Allag SWT, dan dalam pengertiannya biasa juga keseluruhannya merupakan perkataan Nabi Muhammad saw.²⁷

Pernyataan tersebut menimbulkan reaksi keras dari kalangan ulama tradisional dan fundamentalis di Pakistan. Bahkan tidak sedikit yang menuduh Fazlur Rahman sebagai *munkiru al-Qur'an*. Kondisi tersebut diperparah dengan terjadinya demonstrasi masa dan aksi mogok di dunia kerja yang berskala massif di beberapa kota di Pakistan pada awal September 1968. Aksi massa menurut beberapa kalangan dinilai sebagai bersifat politis, memang dalam waktu yang cukup lama tidak juga bisa diredakan. Sebagaimana dikatakan Esposito bahwa aksi massa tersebut sebenarnya bukan hanya datang karena pernyataan Fazlur Rahman, melainkan juga adanya faktor politik yang sebenarnya lebih ditujukan untuk menentang kepemimpinan Ayyub Khan.²⁸

Akhirnya, karena menemukan dirinya tanpa dukungan dan kurang strategis dalam mengembangkan pembahasan Islam, Fazlur Rahman mengajukan pengunduran diri dari jabatan direktur Lembaga Riset Islam pada 5 September

²⁷ Fazlur Rahman, *Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syeikh Yamani on Public interes Islamic law*, International and Politic, Vol. 12, 1984, hlm. 31.

²⁸ John Esposito, *Pakistan: Pencarian Identitas Islam, dalam Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Berkembang*, Terjemahan Wardah Hafiz, Yogyakarta: PLP2M, 1985, hlm. 286

1968 yang langsung dikabulkan oleh Ayyub Khan.²⁹ Setahun kemudian pada tahun 1969 Fazlur Rahman melepaskan keanggotaannya dari Dewan Penasehat Ideologi Islam Pakistan.³⁰ Pertimbangan pengunduran dirinya dari kedua lembaga tersebut merupakan faktor yang sangat menentukan bagi keputusannya untuk segera meninggalkan Pakistan di tengah hujatan dan sorotan kritik atas pandangan-pandangannya sebagai seorang yang dianggap terlalu liberal.

Pada musim semi tahun 1969, Fazlur Rahman diangkat menjadi guru besar tamu di Universitas California, Los Angeles dan kemudian ditarik Universitas Chicago sebagai professor pemikiran Islam. Pada tahun 1986, ia direkrut oleh Horald H. Swift menjadi guru besar di Chicago University hingga wafatnya pada Bulan Juli 1988.³¹

²⁹ Setidaknya terdapat beberapa faktor yang secara garis besar dapat menjelaskan terjadinya kontroversi dan oposisi terhadap Fazlur Rahman di Pakistan. Ulama tradisional dan fundamentalis Pakistan dan oposan Fazlur Rahman yang paling setia dan tangguh selama Fazlur Rahman menetap di Pakistan, tidak memaafkan "dosa" Fazlur Rahman karena mendapatkan didikan di Barat dan berhubungan dengan Barat. Lantaran alasan ini pula, mereka tidak pernah merestui penunjukannya selaku Direktur Lembaga Riset Islam Pakistan. Bagi mereka jabatan tersebut adalah hak privilese eksklusif seorang 'alim yang terdidik secara tradisional.

³⁰ Abd. A'la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003. Hlm. 37

³¹ Abd A'la, *Ibid.*, hlm. 39. Bandingkan dengan Taufiq Adnan Amal, "*Fazlur Rahman dan Usaha....*", hlm. 19. A'la secara eksplisit menjelaskan hijrahnya Fazlur Rahman pada tahun 1968, sedang Taufiq tidak mengatakan secara jelas kapan Fazlur Rahman hijrah.

Karya ilmiah yang pernah dilahirkan oleh Rahman berjumlah sembilan buku –selain disertasi dan tesis- dan lebih dari 100 artikel.³² Karya Fazlur Rahman dalam bentuk buku adalah :

1. Kitab al-Najat dan Kitab al-Syifa (Terjemahan dari Ibnu Sina) London: Oxford University Press, 1952.
2. Avicenna's Psychology, London: Oxford University Press, 1959.
3. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, London: George Allen and Unwin, 1958.
4. Islamic Methodology in History, Karachi: Central Institut of Islamic Research, 1965.
5. Islam, London: Weidenfeld and Nicholson, 1966.
6. Major Themes of the Qur'an, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.
7. The Philosophy of Mulla Shadra, Albany: State University of New York, 1995.

³² Mengenai jumlah karya Fazlur Rahman masih terjadi simpang-siur. Syarif Hidayatullah mengatakan bahwa Ghufroon Adjib dalam tesisnya yang berjudul "*Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*", mengatakan, Rahman hanya memiliki karya lima buku –selain disertasi dan tesis- dan tidak kurang dari 90 artikel. Lihat Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 29. Bandingkan dengan Ahmad Arif Junaidi yang mengatakan artikel yang ditulis Fazlur Rahman tidak kurang dari 120-an. Baca Ahmad Arif Junaidi, *Pembaharuan Metodologi Tafsir, Studi Atas Pemikiran Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman*, (Semarang: Gunung Djati, 2000), hlm. 48

C. TEORI *DOUBLE MOVEMENT*

Double movement Teori merupakan kombinasi pola penalaran induksi dan deduksi; pertama, dari yang khusus (partikular) kepada yang umum (general), dan kedua, dari yang umum kepada yang khusus. Kombinasi ini menuntunnya memunculkan dua langkah tahapan yang kemudian dikenal dengan *Double movement teori*.

Pada langkah pertama teori ini menghendaki adanya dua hal yang harus dilakukan, yaitu memahami arti atau makna dari suatu pernyataan (teks) dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana teks itu muncul. Langkah ini memunculkan pemahaman terhadap konteks yang melatarbelakangi munculnya *legal spesifik* (aturan khusus) dari teks. Langkah pertama ini pada dasarnya merupakan pemahaman terhadap makna Qur'an sebagai suatu keseluruhan, di samping juga memahaminya dalam batas-batas ajaran khusus yang merupakan respon terhadap situasi yang khusus pula.³³ Jadi, yang dilakukan pada tahap ini adalah mempelajari konteks makro dan konteks di mana Qur'an pertama kali diturunkan. *kedua*, membawa makna –makna spesifik teks kepada pemahaman utuh dan universal. Secara teknis ayat-ayat spesifik tadi dikumpulkan sekaligus dikaitkan dengan ide-ide pokok dari al-qur'an sehingga memunculkan ideal moral, yaitu pesan normatif yang mendasari sekaligus

³³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, cet 2 (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 7

menjadi tujuan aturan-aturan spesifik teks. Dengan demikian tidak akan ada kontradiksi di dalamnya, sebaliknya justru dipahami adanya koherensi secara keseluruhan.³⁴

Kemudian langkah kedua dari teori *double movement* adalah membawa ideal moral yang dihasilkan langkah pertama di atas ke dalam konteks kekinian. Upaya ini dimaksudkan untuk memunculkan legal spesifik baru sesuai dengan perkembangan konteks sosial yang ada. Langkah yang kedua ini tentu mensyaratkan pemahaman yang cermat dan kompleks dalam memahami perkembangan situasi sosial masyarakat sekarang. Kemudian menentukan prioritas baru untuk dapat mengimplementasikan ideal moral secara baru pula. Dikatakan bahwa gerakan pertama merupakan kerja para ahli sejarah, sementara tugas gerakan kedua merupakan kerja para ahli etika yang mesti didukung oleh para ahli ilmu sosial. Jika berhasil mencapai kedua gerakan dari gerak ganda tersebut dengan benar, maka perintah-perintah Qur'an akan kembali hidup dan efektif pada saat ini.³⁵ Pada langkah kedua inilah terlihat bahwa Rahman beranjak dari metodologi ushul fiqh lama yang cenderung literalis, menuju penggunaan pertimbangan ilmu-ilmu bantu yang bersifat kealaman maupun humaniora agar para mujtahid terhindar dari pemahaman yang salah dalam penerapan ide moral.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, hlm. 8

Rahman mendefinisikan model ijtihad di atas sebagai “upaya memahami makna suatu teksdi amsa lampau mengenai suatu aturan untuk kemudian mengubah aturan tersebut, baik dengan memperluas, membatasi, ataupun memodifikasinya sedemikian rupa, sehingga tepat untuk situasi baru”. Definisi ini sekaligus mengindikasikan bahwa suatu teks disa digeneralisasikan sebagai suatu prinsip dan bahwa prinsip tersebut kemudian bisa dirumuskan sebagai aturan baru, untuk situasi yang baru pula.³⁶

³⁶ *Ibid.*, hlm. 9

BAB III

DESKRIPSI *'IDDAH* DALAM PANDANGAN LANGKAH
PERTAMA TEORI *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR
RAHMAN

A. FIQH *'IDDAH* KLASIK

1. Definisi *iddah*

Secara etimologi, kata *iddah* berasal dari kata kerja *'aada - ya'uddu* yang berarti menghitung sesuatu (*ihsha'u asy-syay'ih*). Jika kata *iddah* tersebut dihubungkan dengan fiqh perkawinan (*munakaha*), dimaknai hari-hari menahan diri dari memakai perhiasan baik berdasarkan bulan, haid/suci, atau melahirkan.³⁷ Menurut Sabiq, secara bahasa *'iddah* dimaknai menghitung hari-hari dan masa bersih seorang perempuan.³⁸

Secara istilah, para ahli fiqh menggunakan ungkapan yang berbeda-beda untuk mendefinisikan *'iddah*, namun secara konvensional memiliki kesamaan secara garis besar. Sayyid Sabiq mendefinisikan *'iddah* sebagai sebuah nama bagi masa lamanya perempuan (isteri) untuk menunggu dan tidak boleh kawin pasca kematian suaminya atau setelah

³⁷Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, (Qahirah: Dar al-Ma'arif, t.t), IV: 2832-34

³⁸As-Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunah*, hlm. 277.

bercerai dengan suaminya.³⁹ Menurut al-Jaziri, '*iddah* dimaknai masa tunggu seorang perempuan yang tidak hanya didasarkan pada masa haid atau sucinya, tetapi pada kondisi tertentu bisa didasarkan pada bulan atau ditandai dengan melahirkan. Dan selama masa tersebut seorang perempuan dilarang untuk menikah dengan laki-laki lain.⁴⁰

Abu Yahya Zakariyya al-Anshari mendefinisikan '*iddah* sebagai masa tunggu seorang perempuan untuk memastikan kesucian rahim disamping untuk beribadah, atau untuk berkabung (*tafajju*) atas kematian suaminya.⁴¹ Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhaili, '*iddah* adalah masa yang ditentukan oleh *asy-Syari'* bagi seorang perempuan pasca perceraian untuk menahan diri, dilarang menikah dengan laki-laki lain.⁴²

Dapat disimpulkan dari beberapa definisi di atas bahwa dalam pandangan para ahli fiqh muncul semacam konvensi yaitu; *pertama*, bahwa '*iddah* hanya berlaku bagi perempuan pasca perceraian dengan suaminya untuk memastikan kesucian rahim, beribadah (*ta'abbud*), maupun berkabung (*tafajju*) atas kematian suaminya. Kedua, selama

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh*, hlm. 513

⁴¹ Abu Yahya Zakariyya al-Anshari, *Fath al-Wahhab*, hlm. 103. Abi Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh* hlm. 208.

⁴² Wahbah az Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami* hlm. 7166

masa tersebut perempuan dilarang menikah dengan laki-laki lain.

2. Macam-macam '*iddah*

Adanya '*iddah* didahului dengan terjadinya perceraian. Maka pembagian macam-macam '*iddah* bisa diawali berdasarkan perceraian, baik cerai hidup maupun cerai mati. Dalam fiqh '*iddah* klasik, yang juga masih berlaku hingga saat ini, ketentuan '*iddah* bagi isteri di bagi sebagai berikut :

a. '*Iddah* Karena Cerai Hidup

Iddah karena cerai hidup maksudnya kewajiban '*iddah* bagi isteri yang timbul karena suami menceraikan (men-*thalaq*) isterinya atau terjadinya *fasakh* (pembatalan) nikah. Atau bisa juga disebut '*iddah* bukan karena ditinggal mati suami (*ghairal-mutawaffa 'anha zaujuha*). '*iddah* dalam katagori ini terbagi menjadi 4 macam yang menunjukkan perbedaan kondisi perempuan yang ber-'*iddah* dan berkonsekuensi berbeda masa iddahnya. Macam-macamnya adalah:

- 1) '*Iddah* wanita yang ditalak suaminya dan telah berhubungan dengan suaminya, serta masih dalam usia haid maka masa '*iddah*-nya adalah selama tiga kali *quru'*. Hal ini berdasarkan firman Allah *Ta'ala*

....وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’.”(Q.S. Al-Baqarah: 228)

Kata *al-quru'* merupakan kata *musytarak* yang memiliki makna haid dan suci.⁴³ Dalam memahami kata *al-quru* tersebut para ulama berbeda pendapat. Ulama hanafiyah dan Hanabilah berpendapat bahwa *al-quru* bermakna haid, sementara ulama Malikiyah dan syafi'iyah memahaminya sebagai suci.⁴⁴

- 2) Wanita yang ditalak dan tidak mengalami haid, misalnya karena masih kecil atau sudah tua (menopause), maka masa '*iddah*-nya adalah 3 bulan. Dasarnya firman Allah :

...وَالَّذِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحِضْنَ ۖ

“Wanita-wanita yang tidak haidh lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya), maka 'iddahnya adalah tiga bulan. Dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haidh.”(Qs. Ath-Thalaaq: 4)

⁴³ Lihat Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid* (terj.), Jilid 2, Jakarta : Pustaka Amani, 1989, hlm. 603

⁴⁴ Muhammad Husayn adz-Dzahabiy, *Asy-Syari'ah al-Islamiyyah: Dirasah Muqaranah baina Madzahib ahl as-Sunnah wa Madzahib al-Ja'fariyyah* (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1388 H/ 1968M), hlm. 360

- 3) Wanita yang ditalak dalam keadaan hamil, maka masa 'iddah-nya adalah sampai melahirkan. Hal ini berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

...وَأَلَا تَأْتِي الْهَامِلَ أَجَلُهَا أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلُهَا ۖ

"Dan wanita-wanita yang hamil, (waktu 'iddah mereka itu) adalah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaq: 4)

Dalam konsep fiqh 'iddah klasik dijelaskan bahwa tidak setiap proses perceraian berkonsekuensi 'iddah. Ada beberapa kondisi dimana perempuan yang diceraikan suaminya bisa langsung menikah. *Pertama*, wanita yang ditalak suaminya dan belum berhubungan badan dengan suaminya. Dalam hal ini ijma ulama mengatakan tidak ada 'iddah atasnya. Para ulama mendasarkan pendapat mereka pada firman Allah *Ta'ala*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ۖ

"Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi wanita-wanita mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa 'iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.." (Qs. Al-Ahzaab: 49)

b. Iddah karena Cerai Mati

'Iddah terjadi akibat perceraian yang disebabkan kematian suami (*al-mutawaffa'anha zaujuha*). Masa 'iddahnya adalah 4 bulan 10 hari berdasarkan firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 234.

...وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا^ج

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah selama) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al-Baqarah: 234)

Ketentuan ini bersifat umum, berlaku baik bagi isteri yang belum pernah haid, masih haid atau pun sudah tidak haid (*menopause*).

Perbedaan pendapat muncul dalam situasi ketika perempuan yang ditinggal mati suami tersebut dalam keadaan hamil. Apakah ber-'iddah selama 4 bulan 10 hari sesuai ketentuan QS. 2: 234, ataukah ber-'iddah sampai melahirkan (QS. 65: 4). Perbedaan pendapat muncul dikarenakan keduanya menimbulkan konsekuensi hukum yang berbeda. Ketika yang digunakan ketentuan 'iddah yang pertama maka memungkinkan terjadinya pernikahan sementara perempuan tersebut dalam kondisi hamil oleh suaminya terdahulu. Sedangkan apabila yang dipakai ketentuan yang kedua –

beridah sampai melahirkan-, maka dimungkinkan wanita tersebut menikah lagi padahal masih dalam masa berkabung atas kematian suaminya.

Menghadapi situasi di atas, menurut Ibn Rusyd, mayoritas ulama berpendapat bahwa masa *iddah* perempuan tersebut adalah sampai melahirkan, meskipun selisih waktu kematian suami hingga ia melahirkan hanya setengah bulan atau kurang dari 4 bulan 10 hari. Sementara menurut malik, Ibn Abbas dan Ali bin Abi Thalib, masa *iddah*-nya diambil waktu yang paling lama dari dua jenis *iddah* tersebut.⁴⁵ Pendapat yang terakhir ini kemudian diikuti oleh ulama Ja'fariyyah.⁴⁶

Selain '*iddah* karena cerai hidup maupun cerai mati, di dalam kitab-kitab fiqh konvensional juga disinggung tentang '*iddah* bagi perempuan yang suaminya menghilang (*mafquḍ*). Dalam hal ini menurut *jumhur* ulama sepakat wajib '*iddah* jika terdapat kepastian bahwa suaminya telah menceraikannya, suaminya telah mati atau dianggap mati. Untuk yang terakhir para ulama berbeda pendapat berapa lama seseorang yang hilang bisa ditetapkan telah meninggal dunia.⁴⁷

⁴⁵Ibn Rusyd, *Bidayatul al-Mujtahid* hlm.77

⁴⁶Muhammad Husayn adz-Dzahabiy, *Asy-Syari'ah al-Islamiyyah...*, hlm. 363

⁴⁷Az-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamiy ...*, IX: hlm. 7187

Penjelasan secara garis besar tentang fiqh '*iddah* di atas telah memberikan gambaran jelas bahwa dalam fiqh klasik, kewajiban '*iddah* hanya ditujukan bagi perempuan yang mengalami perceraian, baik wanita yang bercerai karena kematian suaminya maupun karena ditalak suaminya (cerai hidup).

Saat ini, penerapan fiqh '*iddah* klasik seperti di atas dihadapkan pada kondisi problematis. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta perubahan relasi laki-laki dan perempuan menjadikan penjelasan tentang alasan kewajiban '*iddah* hanya bagi perempuan semakin diragukan. Sehingga penerapan fiqh '*iddah* klasik memunculkan rasa ketidakadilan, khususnya bagi isteri-isteri yang mengalami proses perceraian.

Jika tujuan '*iddah* semata-mata untuk mengetahui kebersihan rahim, maka sangat logis kalau '*iddah* hanya berlaku bagi perempuan. Karena hanya perempuan yang memiliki rahim. Namun di sisi lain '*iddah* juga ternyata dimaksudkan untuk memberikan waktu bagi rujuknya kedua belah pihak yang bercerai, disamping itu untuk menunjukkan rasa sedih atas kematian suami. Dua yang terakhir tadi jelas akan menimbulkan rasa ketidakadilan bagi perempuan di tengah-tengah perkembangan peran perempuan dan perjuangan kesetaraan gender. Silang pendapat semacam ini seringkali berujung pada tudingan bahwa sumber ketidakadilan tersebut adalah eksistensi agama. Agama dianggap sebagai alat untuk mengabsahkan ketimpangan relasi

perempuan dan laki-laki. Padahal agama pulalah yang menyuarakan tentang prinsip-prinsip kesetaraan derajat manusia.

Terkait dengan ajaran '*iddah*, kontradiksi antara ideal moral dan aturan hukum yang berlaku tentang '*iddah*, menuntut dilakukannya reformulasi terhadap pemahaman keagamaan. Membangun argumentasi pentingnya '*iddah* yang berkeadilan

B. DESKRIPSI '*IDDAH* DALAM PANDANGAN LANGKAH PERTAMA TEORI DOUBLE MOVEMENT FAZLUR RAHMAN

Melalui langkah pertama teori double movement, Isna Wahyudi berupaya memahami 'iddah dengan terlebih dahulu memahami konteks latar belakang sosio-historis masyarakat Arabia ketika ayat-ayat 'Iddah itu muncul. Hal ini dilakukan untuk menemukan argumentasi mengapa aturan 'Iddah seperti yang terdapat dalam ayat atau hadits 'iddah secara literal, sekaligus menemukan prinsip-prinsip moral yang dikandung-nya. Upaya tersebut kemudian dideskripsikan Wahyudi ke dalam sub-sub sebagai berikut :

1. Kondisi Umum Sosial Budaya Arabia Pra-Islam

Wilayah Arabia sebagai lokasi turunnya ayat-ayat '*iddah* adalah suatu wilayah di Timur Tengah dengan struktur masyarakat kesukuan. Suku didasarkan atas

kekerabatan baik menurut garis laki-laki maupun garis perempuan. Akan tetapi, sebelum kemunculan Islam, suku yang didasarkan atas kekerabatan menurut garis perempuan tampak lebih menonjol.⁴⁸

Selain suku, juga terdapat apa yang disebut oleh wahyudi sebagai “solidaritas buatan” , baik yang terbentuk melalui *hulf* (persekutuan) atau *jiwar* (pemberian perlindungan resmi).⁴⁹ Anggota persekutuan atau klien diperlakukan sebagai anggota suku yang setara. Walaupun demikian, suku yang lemah akan menjadi sekutu suku yang kuat dalam rangka mempertahankan eksistensinya.⁵⁰

Setiap suku dipimpin oleh seorang kepala suku yang disebut *syaiikh*. Fungsi syeikh lebih sebagai arbiter. Tidak memiliki kekuatan memaksa dan menetapkan keputusan. Karena konsep semacam kedudukan dan kekuasaan raja saat itu dianggap menjijikan bagi masyarakat Arab. Dalam menentukan kebijakan, *syieikh* mendapatkan nasihat dari suatu *majlis* (dewan) yang terdiri atas para kepala keluarga dan perwakilan klan dalam suku. Majelis inilah yang mewakili suara publik dan lebih menentukan kebijakan suku.⁵¹

⁴⁸ Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah ...*, hlm. 17

⁴⁹ *Ibid.* hlm. 18

⁵⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford : The Clarendon Press, 1953, hlm. 17.

⁵¹ Bernard Lewis, *The Arabs in History*, revised edition, New York: HarperColophon Books, 1996, hlm. 29

Kondisi alam Arabia berupa padang pasir dan di beberapa tempat terdapat oase telah membentuk pola hidup penduduk Arabia terbagi menjadi dua. *Pertama, nomaden* (berpindah-pindah). Hidup sebagai pengembara dari suatu wilayah ke wilayah lainnya. Hal tersebut dilakukan karena pemenuhan hidup mereka sangat tergantung dengan peternakan unta. Sementara tumbuhnya pakan ternak berubah-ubah sesuai dengan perubahan musim. Hal tersebut secara alamiah mengharuskan mereka berpindah-pindah untuk bisa memberi makan ternak-ternak mereka.

Suku-suku di Arabia selain tergantung pada ternak, juga tergantung pada rampasan suku-suku yang menjadi tetangga mereka atau terhadap kafilah-kafilah yang melintas wilayah mereka.⁵² Dalam pandangan mereka perampasan atau perampokan terhadap suku atau kafilah lain bukanlah suatu tindak kejahatan. Bahkan perampasan terhadap suku atau kafilah musuh dianggap sebagai suatu tindakan kepahlawanan.⁵³

Sementara tindakan perampasan dan pencurian ke dalam, antar anggota suku tidak banyak terjadi karena ; Pertama, biasanya suku tidak mengakui kepemilikan tanah pribadi, tanah, padang rumput, sumber-sumber air dan sebagainya menjadi milik kolektif seluruh anggota suku. Menurut Lewis, terdapat suatu bukti bahwa termasuk

⁵² *Ibid.*

⁵³ Mawlawi S.A.Q. Hussaini, *Arab Administration*, Madras: T.n.P. 1949. Hlm. 6

binatang ternak pada suatu waktu merupakan kekayaan kolektif suku dan bahwa hanya benda-benda bergerak yang dapat menjadi kepemilikan pribadi.⁵⁴ Kedua, jika terjadi pencurian oleh anggota suku ancumannya jelas, seperti pengasingan sosial. Kasus pencurian misalnya. Kasus ini ditangani oleh kepala suku atau tokoh-tokoh klan yang memaksa si pencuri mengembalikan barang yang disuri atau membayar harga barang dicuri. Atau bahkan dengan hukuman yang lebih keras lagi seperti hukum potong tangan.⁵⁵

Terkait dengan kepercayaan, masyarakat Arabia menganut beragam kepercayaan atau agama. Selain menganut agama Yahudi dan Kristen sebagai agama yang lebih dulu berkembang sebelum kedatangan Islam, mereka menyembah beragam bentuk sesembahan, seperti berhala, bulan, bintang, matahari, dan angin. Benda-benda yang diembah tersebut di dalam bahasa Arab termasuk kata benda *mu'annats*. Dalam kacamata sebagian kaum feminis, hal ini menunjukkan ketinggian kedudukan perempuan di Arabia pada masa itu.⁵⁶

Pada abad keenam Masehi, para pengembara Arabia mulai hidup menetap mendirikan kota-kota dengan tingkat budaya yang lebih maju. Di antara kota-kota penting di

⁵⁴ Lewis, *The Arab....*, hlm. 29

⁵⁵ *Ibid.* Hlm. 8, lihat pula Lewis, *The Arabs....*, hlm. 29

⁵⁶ Leila, Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven & London: Yale University Press, 1992, hlm. 12

wilayah Arabia adalah Mekah. Mekah berkembang menjadi kota pusat perdagangan terpenting di daerah hijaz. Hal ini terjadi karena di sana terdapat daerah *haram* (perlindungan), dimana semua orang bisa datang kesana tanpa tanpa takut akan gangguan. Disamping itu kondisi geografis Mekah sangat mendukung, yakni terletak pada lintasan rute dari Yaman ke Syria dan dari Abisinia ke Iraq. Menurut Watt pada akhir abad keenam, penduduk mekah telah mengontrol kebanyakan perdagangan dari Yaman ke Syria.⁵⁷

Perubahan pola hidup pengembaraan menjadi menetap dengan mata pencaharian pokok berdagang, berdampak pada munculnya sikap individualisme di kalangan penduduk Mekah dan menjauh dari solidaritas kesukuan. Memunculkan fenomena baru dalam beberapa sisi kehidupan masyarakat berupa rasa kesatuan berdasarkan kepentingan ekonomi.⁵⁸ Efek berantai lainnya dari perubahan ini adalah dominasi laki-laki terhadap perempuan. Hal ini wajar karena mobilitas laki-laki dalam kegiatan ekonomi secara alamiah lebih tinggi dibandingkan perempuan.

Laki-laki bertanggungjawab membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga termasuk pemenuhan seluruh kebutuhannya. Dampaknya, laki-laki memonopoli kepemimpinan pada semua tingkatan. Laki-laki lebih

⁵⁷ Montgomery Watt, *Muhammad at* hlm. 3., M. J. Kister, *Society and Religion From Jahiliyya to Islam*, Vermont USA: Variorum, 1990, hlm. 37

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 19

banyak bertugas di wilayah publik, sementara perempuan mengurus wilayah domestik. Dalam beberapa kasus ditemukan pembunuhan bayi perempuan dengan berbagai alasan seperti kemiskinan, khawatir anak perempuannya akan ditawan musuh sehingga merusak harga diri mereka.⁵⁹ Karena biasanya perempuan yang ditawan akan menjadi alat pemuas syahwat belaka.

Isna Wayudi menyimpulkan bahwa abad enam sampai tujuh masehi, sebagai masa kerasulan Muhammad saw. merupakan abad transisional terkait relasi gender, yakni relasi gender yang semula berada dalam budaya matrilineal menuju relasi gender di bawah budaya patrilineal. Kesimpulan tersebut sejalan dengan ungkapan Watt yang bahkan secara spesifik mengatakan mengatakan masyarakat Arab mengalami transisi dari matrilineal ke patrilineal pada masa-masa terjadinya hijrah. Namun demikian bukan berarti hijrah sebagai faktor penyebab terjadinya transisi. Dalam pandangan Watt, transisi terjadi sebagai dampak dari runtuhnya solidaritas kesukuan dan munculnya individualisme sebagai efek pertumbuhan perdagangan di Mekah.

⁵⁹ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid wajidi & Cici Farha, Yogyakarta: LSPPA, 1994, hlm. 32, Mustafa as-Siba'i, *Al-Mar'ah Bain al-Fiqh wa al-Qanun: Dirasah Syar'iyah wa Qanuniyyah wa Ijtima'iyyah* (t.tp., Maktabah al-Arabiyyah, t.t, hlm. 22

2. Perkawinan di Arabia Pra –Islam

Menurut Smitt , ada beberapa jenis perkawinan yang berlaku di wilayah Arab sebagai setting sosial turun ayat-ayat perkawinan. Ada sistem perkawinan yang muncul dari budaya matrilineal, ada juga yang muncul dari budaya patrilineal.

Jenis perkawinan dari budaya matrelineal adalah :

- a. *Nair polyandri*.⁶⁰ Dalam jenis perkawinan ini, seorang perempuan tinggal bersama dan menerima beberapa laki-laki dari kerabatnya sendiri. Tetapi ketika ingin menerima peminang yang diinginkannya, perempuan tersebut menghentikan penerimaan kepada laki-laki kecuali yang diinginkannya. Laki-laki tersebut bisa berasal dari salah satu kerabatnya atau berasal dari suku lain. Anak yang lahir dari perkawinan *nair polyandri* ini menjadi milik ibunya, karena saat itu sulit menentukan siapa ayah biologis dari anak tersebut. Biasanya perkawinan bersifat sementara dan seorang isteri dapat menceraikan suaminya ketika dia menginginkannya. Jenis perkawinan ini kemudian melahirkan jenis perkawinan lain yang juga muncul dari budaya matrilineal, yaitu *beena* dan *mut'ah*
- b. Perkawinan *beena*, yaitu perkawinan dalam mana seorang suami bertempat tinggal di tempat tinggal keluarga

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 145-6

isteri. Dalam perkawinan ini isteri tetap tinggal bersama keluarganya atau sukunya. Bisa memilih dan menolak, juga menceraikan suami jika dia menghendaki. Anak-anak hasil perkawinan ini akan menjadi milik keluarga isteri.

- c. Perkawinan *mut'ah*. Perkawinan ini bersifat sementara, karena muncul didahului oleh adanya kesepakatan pihak laki-laki dan perempuan untuk menjadi suami isteri dalam waktu yang telah ditentukan. Dengan ketentuan pihak laki-laki harus menyerahkan suatu pemberian (*hulwan*) kepada pihak perempuan. Biasanya perkawinan ini dimaksudkan untuk melegalkan hubungan seksual kedua belah pihak. Setelah selesainya batas waktu yang disepakati, perkawinan pun berakhir. Apabila dari perkawinan ini lahir anak, maka anak tersebut nasabnya hanya kepada ibunya dan segala kebutuhannya sepenuhnya menjadi tanggungjawab ibunya.

Sedangkan budaya patrilineal Arab saat itu memunculkan jenis perkawinan sebagai berikut :

- a. Perkawinan *ba'al*. Jenis perkawinan ini menurut Smit datang kemudian dari jenis-jenis perkawinan yang muncul dari budaya matrilineal, seperti *nair-polyandri*, *beena* dan *mut'ah*. Dalam perkawinan ini isteri mengikuti suaminya dan melahirkan anak-anak yang menjadi keturunan suaminya. Isteri tidak memiliki hak untuk secara bebas menceraikan suaminya, sementara suaminya memiliki hak itu, dan hanya suaminya yang memiliki hak

talak. Berbeda dengan perkawinan sebelumnya dominasi lebih dimiliki suami ketimbang isteri. Oleh karena itulah Smith menyebut perkawinan ini dengan perkawinan *dominion*.⁶¹ Dijelaskan lebih lanjut oleh Smit bahwa perkawinan *ba'al* awalnya terjadi karena adanya penangkapan atau tawanan perang perang wanita yang kemudian dijadikan isteri. Cara-cara perkawinan seperti ini masih berlaku sampai pada masa Nabi Muhammad saw. Perkawinan model ini kemudian memunculkan model perkawinan lain yaitu perkawinan melalui pembelian atau lebih dikenal dengan pemberian mahar kepada orang tua perempuan oleh peminang.⁶² Perkawinan model seperti inilah yang masih dilestarikan sampai sekarang. Dalam model kedua dari perkawinan *ba'al* ini jelas masih nampak dominasi suami terhadap isteri.

- b. *Tibetan polyandri*. Perkawinan ini muncul ketika suatu kelompok atau suku membawa pulang seorang perempuan ke tempat tinggal mereka, kemudian dijadikan isteri bersama dan melahirkan anak-anak mereka. Dalam jenis polyandri ini juga tidak dapat diketahui secara pasti siapakah di antara laki-laki dari kelompok tersebut yang merupakan ayah biologis dari anak-anaknya. Akan tetapi, karena para suami berasal dari satu kerabat, maka kerabat anak dapat diketahui dalam garis laki-laki maupun dari garis perempuan. Namun dengan cara perkawinan seperti

⁶¹ Ibid. hlm. 92

⁶² Ibid. Hlm.99

ini, seorang anak lebih terikat dengan keluarga ayahnya secara bersama-sama sebelum munculnya ide bahwa anak milik satu ayah.⁶³

- c. *Ba'al polyandri*. Merupakan jenis perkawinan yang menggabungkan antara model perkawinan ba'al dan tibetan poliandri. Perkawinan berupa perkawinan antara satu orang perempuan dengan beberapa orang laki-laki dari satu suku. Pihak perempuan bisa merupakan tawanan atau diperoleh berdasarkan pembelian (pembayaran mahar).⁶⁴ Bedanya dengan perkawinan nair polian-dri, pihak wanita yang justru masuk pada kehidupan suku kelompok laki-laki. Sehingga dominasi berada pada pihak laki-laki. Perkawinan Ba'al polyandri hanya terjadi sikap kesukuan masih tinggi sehingga kepemilikan kekayaan termasuk isteri masih dianggap milik bersama.

Adanya pengaruh budaya matrilineal dan patrilineal dalam perkawinan ketika Islam datang juga terungkap dari penjelasan 'Aisyah. Menurut 'Aisyah di antara praktik-praktik perkawinan pada masa yang disebutnya sebagai masa jahiliyyah adalah :⁶⁵

- a. Seorang laki-laki mempertunangkan seorang wanita yang berada di bawah perwaliannya atau menikahkan anaknya

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.* hlm. 151

⁶⁵ Montgomery Watt, *Muhammad at ...*, hlm. 379-9, as-Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah...*, hlm. 6-7

kepada orang lain, kemudian orang itu memberikan mahar kepada perempuan atau kepada walinya

- b. Perkawinan *istibda'*, seorang suami menjauhi isterinya untuk waktu tertentu dan menyuruhnya berhubungan dengan laki-laki dalam rangka memperoleh keturunan. Setelah jelas bahwa isterinya hamil dia dapat berhubungan lagi dengan isterinya.
- c. Seorang perempuan menerima kunjungan banyak laki-laki di rumahnya. Ketika perempuan itu hamil dan melahirkan anak kemudian dia mengundak semua laki-laki tersebut untuk datang kemudian memilih salah satu dari mereka untuk menjadi ayah dari anaknya, sementara laki-laki yang di pilih tidak bisa menolaknya.
- d. Seorang perempuan menyediakan diri menerima kunjungan siapapun laki-laki yang ingin berhubungan dengannya. Perempuan seperti ini biasa disebut *baghaya* (pelacur). Dia biasanya memberi tanda keberadaan dirinya dengan memasang bendera di pintu rumahnya. Jika kemudian dia hamil, maka mereka akan memanggil ahli untuk menentukan ayah dari anaknya berdasarkan kemiripan raut wajahnya.
- e. Perkawinan mut'ah, yaitu perkawinan sementara dalam batas waktu yang ditentukan. Jika batas waktu tersebut berakhir, berakhir pulalah perkawinan mereka. Perkawinan seperti ini biasanya dilakukan ketika melakukan perjalanan jauh. Nasab anaknya hanya kepada ibunya.

- f. Perkawinan *badal*, atau bertukar pasangan. Yakni seorang suami memberikan isterinya untuk dikawini laki-laki dengan syarat dia bisa mengawini isteri laki-laki tersebut. Perkawinan seperti ini tanpa disertai keharusan memberi mahar.
- g. Perkawinan sigar. Yaitu seorang laki-laki dapat menikahi anak perempuan atau saudara perempuan laki-laki lain tapi dengan syarat dia juga mau menikahkan anak perempuan atau saudara perempuannya dengan laki-laki tersebut. Perkawinan model ini juga tanpa pemberian mahar.
- h. Perkawinan *za'inah*. Yaitu perkawinan seorang laki-laki dengan seorang wanita yang berhasil dia tawan dalam suatu peperangan. Wanita tersebut tidak bisa menolak karena dia tawanan. Perkawinan ini tanpa mahar.
- i. Perkawinan *daizan*, Yaitu perkawinan anak laki-laki tertua dengan mantan isteri ayahnya yang cerai karena kematian. Perkawinan ini menunjukkan bahwa hak-hak perkawinan yang dimiliki oleh laki-laki sama dengan hak-hak kepemilikan atas harta kekayaan yang ditinggal ayahnya. Kebiasaan mewarisi isteri ayah (kecuali ibu kandung) oleh anak laki-laki tertua ini kemudian dilarang oleh al-Qur'an.

Keterangan 'Aisyah tentang bentuk-bentuk perkawinan tersebut menunjukkan bahwa sekalipun saat itu mengenal perkawinan dari budaya matrilineal dan patrilineal

namun jelas menunjukkan bahwa ketika Islam datang bentuk-bentuk perkawinan patrilineal lebih mendominasi praktik perkawinan di Arabia.

Dijelaskan Wahyudi bahwa sifat perkawinan yang dominan pada masa Arabia pra-Islam adalah kontraktual dan bukan sakramental. Sebagai sebuah kontrak, perkawinan dapat diputuskan baik karena keputusan bersama atau karena kemauan salah satu pihak. Akan tetapi ketika patrilineal mendominasi, perkawinan menjadi identik dengan sebuah kontrak jual beli dengan obyeknya perempuan, sehingga laki-laki lebih menentukan kehendaknya, termasuk untuk menceraikannya. situasi seperti inilah yang terhadapnya al-Qur'an memperkenalkan berbagai pembaharuan, khususnya terkait dengan status perempuan dalam relasinya dengan laki-laki dalam ikatan perkawinan.⁶⁶

Selanjutnya dari beberapa bentuk perkawinan itu hanya satu yang kemudian disepakati tetap berlaku, yakni bentuk perkawinan yang pertama. Dimana seorang laki-laki mengawini seorang perempuan dengan ketentuan harus memberikan mahar kepada perempuan tersebut atau kepada walinya. Sementara perkawinan *mut'ah* hanya sebagian kecil yang menganggapnya tetap berlaku yakni kelompok syi'ah Itsna 'Asyariyah.⁶⁷

⁶⁶ Wahyudi, *Fiqh 'Iddah*, hlm. 47

⁶⁷ *Ibid.*, hlm.51

3. Perceraian di Arabia Pra-Islam

Menurut Schacht sebagaimana dikutip Wahyudi, banyaknya bentuk perkawinan pra-Islam tidak secara otomatis menyebabkan banyaknya kasus poligami, tetapi lebih banyak ditandai tingginya angka perceraian, ikatan perkawinan yang longgar, dan seks bebas yang membuat sulit untuk menggambarkan suatu batas antara perkawinan dan prostitusi.⁶⁸

Perceraian adalah lepasnya ikatan perkawinan atau putusnya hubungan perkawinan antara suami dan istri dalam waktu tertentu atau selamanya. Dalam ikatan perkawinan yang bersifat kontraktual memang dimungkinkan adanya perceraian baik dikehendaki oleh kedua belah pihak maupun oleh satu pihak saja. Proses perceraian biasanya muncul dalam bentuk ungkapan kata cerai (*thalaq*) atau kata lain yang semakna dengannya.

Seiring dengan transisi dari matrilineal ke patrilineal, praktek-praktek perceraian di masyarakat Arabia secara umum lebih menunjukkan dominasi suami terhadap isterinya. Hak untuk menceraikan menjadi hanya berada di tangan suami. Perkawinan *ba'al*, dimana seorang suami identik dengan pemilik isteri karena merasa telah membelinya dengan membayar mahar kepada orang tua atau walinya.

⁶⁸ *Ibid.* hlm. 59., Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford Clarendon Press, 1964, hlm. 7

Dominasi laki-laki tersebut ternyata mendorong penyalahgunaan hak perceraian oleh laki-laki. Laki-laki Arabia biasa dengan mudah menceraikan isterinya dengan berbagai alasan yang terkadang hanya untuk memenuhi keinginan pribadinya.⁶⁹ Tidak jarang pula suami menceraikan isterinya namun kemudian mengambilnya kembali kapan saja mereka mau.⁷⁰ Bahkan seorang laki-laki dapat menceraikan isterinya seratus kali atau lebih, kemudian mengambilnya lagi.⁷¹

Menurut Wahyudi, pada masa pra-Islam selain perceraian yang muncul dari ungkapan suami melalui kata-kata cerai maupun hal yang semakna dengannya, juga terdapat beberapa bentuk perilaku atau kebiasaan yang bisa mengarah pada munculnya perceraian.

- a. *Khulu'*, yaitu perceraian yang muncul dari inisiatif pihak isteri setelah membayar kembali maharnya kepada suaminya. Bentuk perceraian ini diperkirakan merupakan peninggalan dari perkawinan di bawah budaya matrilineal Arabia pra-Islam dimana seorang isteri atau saudara laki-laknya memiliki kekuasaan untuk menolak atau menceraikan suaminya. Perbedaanya, Pada masa transisi pra-Islam seorang isteri posisinya meminta suaminya

⁶⁹ Enginer, *Hak-hak...*, hlm. 43

⁷⁰ Syah Waliyyullah ad Dahlawi, *Hujjatullah al-Balighah*, Qahirah: Dar at-Turats, 1355H., II, hlm. 138

⁷¹ Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, New York:ST. Martin's Press, 1998, hlm. 104

untuk menceraikannya dengan memberikan kompensasi kepada suaminya. Pada sisi lain suaminya tetap memiliki hak untuk menolak perceraian.⁷²

- b. *Ila'*, yaitu sumpah seorang suami tidak akan berhubungan dengan isterinya dalam jangka waktu tertentu. Kadang hal ini terjadi sampai satu, dua , tiga tahun atau lebih. Kondisi ini membuat isuami atau teri sengsara, karena statusnya menjadi tidak jelas antara bersuami atau tidak.
- c. *Zhihar*, yaitu perilaku suami yang mengatakan bahwa isterinya seperti ibunya. Ungkapan ini menjadikan isterinya menjadi tidak halal bagi suaminya untuk selamanya sebagaimana ibunya.⁷³
- d. *'adhl*, yaitu perceraian yang diikuti keharusan bagi isteri untuk tidak menikah lagi kecuali dengan ijin mantan suaminya. Hal ini sama dimaksudkan untuk menyengsarakan mantan isterinya yang dianggap telah mengecewakannya. Misalnya, seorang laki-laki mengawini seorang perempuan tetapi mendapati isterinya tidak sesuai harapannya, kemudian menceraikannya disertai pemaksaan terhadap isterinya untuk tidak menikah lagi tanpa ijin dari dirinya.⁷⁴

⁷² Wahyudi, *Fiqh 'Iddah ...*, hlm. 62, Watt, Muhammad at ...,hlm.

⁷³ Jawad, *The Right...*, hlm. 104

⁷⁴ *Ibid.*

Wahyudi menyimpulkan bahwa gambaran mengenai perkawinan dan perceraian yang berlaku di masyarakat Arabia diwarnai banyaknya praktik poliandri, poligami dan seringnya terjadi perkawinan dan perceraian menunjukkan dengan jelas bahwa ikatan perkawinan saat itu sangat rapuh. Perkawinan identik dengan sebuah kontrak jual beli yang mudah sekali diputuskan. Terlebih-lebih setelah transisi, ketika budaya patrilineal mendominasi, posisi perempuan dalam perkawinan tidak lebih dari sebuah komoditi yang dijualbelikan. Hampir tidak memiliki hak sama sekali di dalam perkawinan. Sebaliknya, suami cenderung memperlakukan isterinya sesuka hatinya.⁷⁵

Dominasi laki-laki di dalam masyarakat Arabia memiliki hubungan erat erat dengan perubahan kondisi sosial ekonomi mereka. Terjadi perubahan dari pola hidup berburu, kepemilikan komunal (bersama), dan kehidupan nomaden menjadi bercocok tanam, berdagang, kepemilikan pribadi dan menetap. Perubahan tersebut berpengaruh terhadap pola hubungan antara laki-laki dan perempuan. Sehingga ketika budaya patrilineal yang kemudian berkembang maka laki-laki sangat mendominasi terhadap perempuan.⁷⁶

⁷⁵ Wahyudi, *Fiqh'Iddah....*, hlm. 68

⁷⁶ *Ibid.* Hlm. 69

4. Memahami 'Iddah dalam Konteks Sejarah

Tuntutan '*iddah* sebagai obyek kajian dalam penelitian ini muncul dalam al-Qur'an dengan menggunakan 2 macam kata yakni '*iddah* dan *tarabbusu*. Kata '*iddah*⁷⁷ ditemukan dalam QS. 33: 49; QS. 65: 1,4). Sementara kata *tarabbusu* terdapat dalam QS. Al-Baqarah (2) : 228, 234; QS. At-Taubah (9); 98; dan QS. An-Nisa (4): 14.

Secara gramatikal tuntutan '*iddah* disampaikan dalam bentuk *jumlah khabariyah* (redaksi pemberitaan), bukan menggunakan kata perintah. Namun demikian di dalam redaksi pemberitaan tersebut mengandung informasi adanya perintah '*iddah*.⁷⁸ Mengutip pendapat Zamakhsari, Wahyudi mengatakan bahwa penggunaan *jumlah khabariyah* ini mengandung maksudkan untuk menjelaskan bahwa '*iddah* adalah tuntutan yang harus segera dilaksanakan. Selain itu

⁷⁷ Kata '*iddah* memiliki beberapa makna, yaitu : *Pertama*. Jumlah waktu yang harus dilalui pasca terjadinya perceraian, sebelum diperbolehkan menikah lagi (QS. 33: 49, QS. 65: 1, 4); *Kedua*, pengganti jumlah puasa Ramadhan yang ditinggalkan (QS. 2: 184-185); *ketiga*, jumlah bulan (QS. 9: 36-7); *keempat*, jumlah penghuni gua (QS. 18: 22); *Kelima*, jumlah malaikat (QS. 74: 31). Lihat Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah.....*, hlm 73.

⁷⁸ Perintah syara' bisa muncul dalam beragam bentuk:a. Menggunakan kata amaraatau yang seakar dengannya., b. Menggunakan ungkapan perintah dalam bentuk pemberitaan bahwa suatu perbuatan diwajibkan, c.Pemberitaan dengan memakai redaksi pemberitaan, d. Perintah dengan menggunakan kata kerja mudhari', e. Perintah dalam bentuk menjanjikan kebaikan kepada pelakunya. Lihat Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, editor: Aminudin Ya'kub dkk.,Jakarta: Kencana, 2005, hlm.178-82.

untuk menunjukkan bahwa *'iddah* sebelumnya telah berlaku di kalangan masyarakat Arabia pra-Islam.⁷⁹

Senada dengan pernyataan kedua Zamakhsari, Hosseini menyatakan bahwa sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an yang mengatur kehidupan berkeluarga mengandung ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan ketentuan-ketentuan yang berlaku sebelumnya. Ketentuan-ketentuan dalam al-Qur'an lebih bersifat mengesahkan atau mengoreksi ketentuan sebelumnya.⁸⁰

Disepakati oleh ahli fiqh bahwa aturan *'iddah* telah berlaku di kalangan masyarakat Arabia pra-Islam. Namun tidak seperti aturan *'iddah* yang berlaku saat ini. *'Iddah* hanya berlaku bagi seorang isteri yang ditinggal mati suaminya. Yakni seorang isteri yang ditinggal mati suaminya diharuskan untuk menunggu selama satu tahun sebelum diperbolehkan menikah lagi dengan laki-laki lain. Dalam masa *'iddah* tersebut biasanya mereka dikurung di sebuah kamar kecil, dilarang menyentuh apapun, tidak boleh berdandan walaupun sekedarnya, termasuk dilarang menyisir rambut. Di akhir masa *'iddah* biasanya diberi seekor anak

⁷⁹ Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah....*, hlm. 121. Zamakhsari al-Khawarizmi, *al-Kassyaf 'an Haqa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-'Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., I, hlm 365.

⁸⁰ Ziba Mir-Hosseini, *"The Contruction of Gender in Iskamic Legal Thought: Strategies For Reform,"* dalam *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, editor: Nik Noriani Nik Badlishah, Malaysia: Sisters in Islam, 2003, hlm. 103-4.

unta untuk digosok-gosokkan kulitnya sebagai tanda berakhirnya masa 'iddah.

Secara kronologis ayat-ayat tentang 'iddah diturunkan pada periode Madinah, yakni pasca terjadinya hijrah.⁸¹ Diturunkan bagi masyarakat dengan setting sosial masyarakat Arabia, khususnya Mekah dan Madinah.

Seperti dijelaskan sebelumnya, pada saat terjadinya hijrah, masyarakat Arabia sedang berada dalam masa transisi (peralihan) dari budaya matrilineal ke patrilineal sebagai dampak dari perubahan pola hidup berburu menjadi pedagang dengan tuntutan untuk menetap. Salah satu dampaknya adalah sikap individualisme dan mudahnya solidaritas kesukuan. Kaum laki-laki sebagai pihak yang lebih banyak berperan dalam perdagangan akhirnya berpengaruh kepada upaya dominasi dalam sektor kehidupan yang lain dalam masyarakat. Dan pada akhirnya memunculkan budaya patrilineal yang berwujud pada dominasi kaum laki-laki terhadap perempuan.

Salah satu wujud upaya dominasi laki-laki terhadap perempuan muncul dalam bentuk kecenderungan suami untuk memastikan harta kekayaannya jatuh kepada anak-anaknya. Bukan jatuh kepada anak-anak laki-laki dari saudara perempuannya sebagaimana terjadi dalam budaya matrilineal yang dianut sebelumnya. Kecendrungan tersebut

⁸¹ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005, hlm. 103-22

kemudian mendorong mereka untuk memastikan garis keturunan ayah (*paternity*) dari anak-anak yang dilahirkan isteri-isteri mereka.⁸²

Namun demikian, saat itu keinginan tersebut menghadapi banyak kendala. Di antaranya saat itu biasa terjadi perceraian dengan perkawinan kembali dalam waktu dekat. Hal tersebut menyulitkan untuk melacak silsilah nasab anak-anaknya. Apalagi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi saat itu belum memungkinkan untuk mendeteksi kehamilan dalam waktu singkat, atau melacak silsilah nasab (keturunan) melalui tes DNA seperti sekarang ini. Kesulitan tersebut semakin rumit dengan adanya kebiasaan mengambil tawanan tidak hanya laki-laki tapi juga perempuan. Perempuan-perempuan tawanan tersebut biasa dijadikan gundik dan diperlakukan sesuka hatinya termasuk dijual sehingga memungkinkan berganti-ganti tuan. Ditambah lagi adanya kebiasaan nikah mut'ah. Jadi jelas sangat sulit menentukan garis keturunan sebagaimana harapan dari kaum laki-laki.⁸³

Situasi yang disebutkan di atas kemudian direspon al-Qur'an dengan menurunkan ayat-ayat '*iddah* untuk mereformulasikan aturan '*iddah* yang sesuai dengan kondisi masyarakat saat itu. Mengutip ungkapan Wahyudi disebutkan bahwa:

⁸² Montgomery Watt, *Muhammad at ...*, Hlm. 273-4

⁸³ Wahyudi, *Fiqh 'Iddah...*, hlm.126

Situasi yang demikian itu kemudian direspon oleh al-Qur'an dengan melembagakan *'iddah*. Melalui *'iddah* tersebut dapat diketahui apakah seorang isteri hamil oleh suaminya yang dahulu sehingga jika dia hamil dapat ditetapkan identitas ayah anak yang dikandungnya. Dengan demikian maka tujuan *'iddah* pada saat itu adalah untuk mengetahui kebersihan rahim. Tentu tujuan ini sangat relevan dalam konteks patrilineal pada saat itu, terlebih lagi karena pada saat itu belum terdapat teknologi yang memungkinkan untuk mengetahui kehamilan seseorang dalam waktu yang relatif singkat dengan hasil yang cukup akurat.⁸⁴

Dalam analisa Wahyudi, untuk memahami ayat-ayat *'iddah* perlu memahami budaya yang menjadi setting sosial saat itu. Budaya Patrilineal -yang bercirikan dominasi laki-laki terhadap perempuan- memandang perempuan menurut kegunaan mereka bagi laki-laki, terutama adalah untuk melakukan reproduksi. Karena hanya perempuan yang memiliki rahim, maka wajar jika *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan. Artinya *'iddah* hanya dipahami dari perspektif seks (jenis kelamin).⁸⁵

Ketidaktahuan adanya bias budaya masyarakat Arabia sebagai konteks pewahyuan ayat-ayat *'iddah* akan menjadi jebakan serius bagi pembaca yang mencoba memahami cita-cita sosial ayat-ayat tersebut. Dengan mengeneralisir tujuan

⁸⁴ *Ibid.*, hlm 126-127

⁸⁵ *Ibid.*

'iddah hanya untuk mengetahui kebersihan rahim pada akhirnya dapat mengantarkan pada suatu kesimpulan bahwa *'iddah* hanya diwajibkan pada isteri, tidak bagi suami, karena hanya isterilah yang memiliki rahim.⁸⁶

Persoalan lanjutan menyertai kebersihan rahim adalah mengapa dalam al-Qur'an muncul tuntutan *iddah* tika kali haid bagi wanita yang dicerai, atau tiga bulan bagi yang belum haid atau sudah monopause, dan empat bulan sepuluh hari bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya. Sebab kalau tujuan *'iddah* hanya untuk mengetahui kebersihan rahim, maka cukup dengan sekali haid saja sudah dapat menunjukkan bahwa seseorang rahimnya bersih, yakni tidak hamil.

Pertanyaan di atas dijawab Wahyudi sebagai hasil pembacaan konteks sosial ayat-ayat *'iddah* sebagai berikut;

Pada masa kedatangan Islam, perempuan di Arabia secara umum benar-benar tidak memiliki status hukum. Mereka dijual ke dalam perkawinan oleh wali mereka untuk suatu harga yang dibayarkan kepada wali tersebut. Konsekuensinya, suami mereka dapat mengakhiri mereka sesuka hatinya, sedangkan perempuan hanya memiliki sedikit kekayaan, atau hak-hak waris atau bahkan tidak sama sekali.⁸⁷ Pada

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Disarikan Wahyudi dari Noel Coulson and Doren Hinchcliffe, *"Women and law Reform in Contemporary Islam,"* dalam *Women in the Muslim World*, editor: Lois Beck and Nikkie Kiddie (Cambridge,

saat itu, sebagian besar menjadi sangat tergantung secara ekonomi kepada laki-laki, karena di bawah sistem patrilineal sebagian besar perempuan mengalami pembatasan peran sosial.⁸⁸

Dalam kondisi yang demikian, kewajiban '*iddah* yang diiringi dengan kewajiban suami memberi nafkah kepada isterinya yang diceraikan selama dalam masa '*iddah* (QS. 2: 236-237, 240-241; 33: 49) dapat memberikan perlindungan ekonomi pasca perceraian bagi para perempuan. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa di antara maksud lain dari ketentuan '*iddah* adalah untuk meringankan beban ekonomi perempuan yang diceraikan. Sebab ketiadaan nafkah pasca perceraian yang terjadi secara bersamaan dengan ketiadaan '*iddah* bagi perempuan yang diceraikan tersebut telah menyebabkan seorang janda yang tidak segera menikah mungkin mendapati dirinya mengalami kesulitan keuangan terutama jika sedang hamil.⁸⁹

Selanjutnya, Wahyudi juga mempertanyakan tentang '*iddah* wafat. Menurutnya jika tujuan '*iddah* wafat adalah untuk *tafajju* (berkabung) maka sebenarnya '*iddah* wafat ini memungkinkan berlaku timbal balik, baik kepada isteri maupun kepada suami. Mengapa teks al-Qur'an hanya

Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1978, hlm. 37

⁸⁸ Wahyudi, *Fiqh 'iddah..*, hlm. 128

⁸⁹ *Ibid.* hlm. 130-1

mewajibkan *'iddah* wafat bagi perempuan ?. Jawabannya, karena norma-norma sosial yang berlaku di dalam masyarakat Arabia pada saat itu tidak memungkinkan bagi al-Qur'an untuk secara langsung mewajibkan *'iddah* wafat juga kepada suami. Jika norma-norma sosial dari budaya patrilineal tersebut diabaikan maka reformasi al-Qur'an akan sulit diterima.⁹⁰ Maka muncullah sasaran antara berupa kewajiban *'iddah* wafat hanya bagi isteri dengan perbaikan-perbaikan dari proses *'iddah* wafat sebagaimana berlaku sebelumnya.

Pembacaan konteks ayat-ayat *'iddah* di atas, akhirnya membawa Wahyudi kepada kesimpulan bahwa penerapan hukum *'iddah* sebagai respon terhadap kondisi sosial-budaya masyarakat Arabia pada saat pewahyuan memiliki beberapa tujuan:⁹¹

- a. Mengetahui kebersihan rahim atau kehamilan dalam rangka memelihara kejelasan *nasab* (silsilah keturunan).
- b. Meringankan beban ekonomi isteri yang diceraikan (melalui nafkah yang diberikan oleh suami selama masa *'iddah*).
- c. Mengurangi beban penderitaan isteri yang ditinggal mati suaminya dengan mengurangi masa *berihdad* dari satu tahun menjadi empat bulan.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 131

- d. Turut berkabung (*tafajju*) atas kematian suaminya, sekaligus menghormati suaminya, dan menjaga perasaan pihak keluarga suami.

Beberapa tujuan '*iddah* di atas menunjukkan bahwa tujuan '*iddah* tidak hanya dimaksudkan untuk mengetahui kebersihan rahim. Dan apabila dikaitkan dengan setting sosial masyarakat Arabia saat itu, dapat dipahami bahwa posisi ketentuan '*iddah* yang hanya berlaku bagi isteri harus dipahami sebagai *legal-spesific* , yaitu ketentuan khusus yang berlaku terhadap situasi khusus, yang bersifat temporal dan sementara. Artinya, karena pada saat pewahyuan ayat-ayat '*iddah* budaya patrilineal mendominasi masyarakat Arabia, maka ketentuan '*iddah* tidak bisa secara langsung diperlakukan secara timbal balik baik bagi isteri maupun bagi laki-laki.⁹² Kalau yang terakhir ini dilakukan maka tentu reformasi ketentuan '*iddah* akan langsung ditolak oleh kekuatan hegemoni kaum laki-laki. Sehingga yang dilakukan adalah perbaikan secara bertahap.

C. IDEAL MORAL 'IDDAH

Mencari ideal moral '*iddah* tidak bisa lepas dari pemahaman yang benar terhadap konteks turunnya ayat-ayat '*iddah*. Karena sebagaimana telah dibahas sebelumnya,

⁹² *Ibid.*, hlm. 132

ketika al-Qur'an melembagakan '*iddah* juga tidak keluar dari konteks masyarakat Arabia saat pewahyuan terjadi.⁹³

Hasil pembacaan terhadap ayat-ayat '*iddah* menunjukkan bahwa ayat-ayat '*iddah* adalah sebuah legal-spesipik, aturan khusus yang diberlakukan untuk situasi khusus. Keberlakuannya hanya terhadap isteri muncul karena adanya dominasi budaya patrialkal dalam masyarakat Arabia. Sehingga ketika aturan ini akan diterapkan pada masyarakat lain, maka syaratnya mereka memiliki budaya yang sama dengan budaya masyarakat Arabia ketika ayat-ayat '*iddah* diturunkan.

Harus dipahami bahwa perubahan atau perbedaan budaya yang ada tidak lantas menjadikan '*iddah* menjadi tidak ada. Aturan tersebut tetap ada, hanya saja keberlakuannya bisa jadi berubah dengan tetap berpatokan kepada ideal moral '*iddah*. Pertanyaannya bagaimana mendapatkan ideal moral '*iddah*?

⁹³ Wahyudi memberikan contoh mengenai status perempuan dalam masyarakat Arabia saat proses pewahyuan. Ketika menjelaskan saba an-nuzul QS. 4: 34, seluruh ulama tafsir klasik seperti Thabari, Fakhruddin ar-razi, dan ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa nabi mengijinkan Habibah binti Zaid untuk membalas suaminya yang telah menamparnya secara tidak adil. Dalam konteks ketika sosial yang sedang berlaku saat itu, sikap Nabi saw. tersebut dipandang sesuatu yang terlalu revolusioner. Dan pada kenyataannya, sikap Nabi tersebut telah menimbulkan kegelisahan di antara kaum laki-laki Arabia. Oleh karena itulah turun ayat 34 surat an-Nisatersebut untuk merevisi keputusan Nabi saw. Wahyudi, *Ibid*, hlm. 132., AsgharAli Enginer, "*Islam, women, and Gender Justice*," dalam *Islamic Millenium Journal*, Vol. I, No. 1, 2001, hlm. 120

Menurut Rahman pemahaman kontekstual ayat-ayat tematik yang dikaitkan dengan ideal moral al-Qur'an akan memunculkan ideal moral dari tema yang sedang dibicarakan. Ideal moral al-Qur'an sendiri adalah pesan-pesan pokok al-Qur'an yang bersifat abadi dan universal, tak terbantahkan untuk setiap waktu dan tempat. Terkait dengan tema '*iddah*. Maka pemahaman kontekstual ayat-ayat '*iddah* yang telah dibahas sebelumnya harus dikaitkan dengan yang dikaitkan dengan ideal moral ayat-ayat al-Qur'an

Salah satu pesan pokok al-Qur'an menyatakan bahwa kedudukan antara laki-laki dan perempuan adalah setara.⁹⁴ Di antaranya dikatakan, laki-laki dan perempuan berasal dari asal yang sama (QS. 4: 1; 39: 13); laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba (QS. 51: 61) dan khalifah di bumi (QS. 6: 165); para isteri adalah pakaian bagi para suami dan para suami adalah pakaian bagi para isteri (QS. 2: 187); Adam dan Hawa sama-sama terlibat aktif yang menyebabkan keduanya diturunkan dari surga (QS. 2: 35; &: 20, 22); laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam beramal dan meraih ganjaran, serta memiliki potensi yang sama meraih prestasi (QS. 3: 135; 4: 32, 124; 9: 72; 16: 97; 33: 35-36; 40: 40).

Ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di atas merupakan ayat-ayat

⁹⁴ Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, cet. I, Yogyakarta: Tazzafa dengan ACAdeMIA, 2002, hlm. 22-37

yang mengandung pesan ideal yang berlaku umum dan bersifat universal. Pandangan al-Qur'an mengenai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan tersebut adalah untuk mewujudkan keadilan dalam pola hubungan antara laki-laki dan perempuan. Sehingga keadilan dalam hal ini dapat dipahami sebagai ideal moral.⁹⁵ Oleh karena itu terkait dengan 'iddah dapat disimpulkan bahwa idealnya 'iddah berlaku mengikat baik bagi laki-laki maupun kepada perempuan.⁹⁶

⁹⁵ Rahman, *Islam dan Modernity....*, hlm. 19

⁹⁶ Wahyudi, *Fiqh 'Iddah....*, hlm. 134

BAB IV

KONSEP '*IDDAH* BAGI SUAMI

A. ARGUMENTASI URGENSI '*IDDAH* BAGI SUAMI

Hukum di masyarakat selalu mengalami perubahan. Perubahan hukum terjadi akibat perubahan sosial masyarakat yang menjadi setting sosial adanya hukum. Masyarakat sendiri selalu dinamis sebagai konsekuensi penggunaan potensi akal yang dimilikinya dalam memahami kehidupan diri dan alam yang ada di sekitarnya yang juga berimbas kepada pemahaman terhadap kepercayaan dan agama yang dianutnya. Al-Maududi, sebagaimana dikutip Muhammad Fauzi berpendapat, bahwa manusia dengan perkembangan pengetahuannya tentang alam dan hakikat-hakikat ilmiah, menyebabkan pertambahan dan perubahan pemahamannya tentang interpretasi ajaran agama.⁹⁷ Menajamkan pendapat di atas, menurut Saifullah, jika hukum tidak mengalami perubahan maka akan menemui banyak kendala, terutama ketika berhadapan dengan rasa keadilan masyarakat, demikian juga dalam penegakan hukum itu sendiri (*law enforcement*). Sebaliknya ketika perubahan hukum dilakukan secara responsif, serta mengikuti koridor hukum yang

⁹⁷ Muhammad Fauzi, *Agama dan Realitas Sosial: Renungan dan Jalan Menuju Kebahagiaan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007, hlm. 84

berlaku dalam kehidupan masyarakat, maka hukum akan selalu selaras dan diikuti oleh masyarakat.⁹⁸

Sejalan dengan Saefullah, menurut Wahbah az-Zuhaili, jika hukum Islam tidak sejalan dengan kemaslahatan (rasa keadilan) masyarakat, niscaya penerapan hukum akan mengalami kesulitan. Hukum menjadi tidak efektif karena berada pada situasi dan kondisi masyarakat yang memiliki rasa keadilan yang berbeda. Jika demikian, maka hal ini bertentangan dengan maksud diterapkannya hukum, yakni untuk mewujudkan dan menjaga kemaslahatan di tengah-tengah masyarakat.⁹⁹

Penerapan '*iddah* bagi suami bukan berarti menciptakan hukum baru. Pemberlakuan '*iddah* bagi suami merupakan upaya menjaga ideal moral '*iddah* lama yang terdapat dalam teks-teks '*iddah*. Yakni aspek keadilan (kemaslahatan) '*iddah* yang sudah mulai terancam akibat perubahan sosial yang berimbas pada perubahan rasa keadilan yang ada di masyarakat. Jadi '*Iddah* terhadap isteri tetap ada hanya saja penerapannya diperluas bagi suami dalam rangka mewujudkan kemaslahatan.

Namun tentu saja penerapan '*iddah* bagi suami hanya mungkin diterapkan jika terdapat bukti-bukti bahwa kondisi sosial masyarakat yang ada telah berubah, atau berbeda

⁹⁸ Saifullah, *Refleksi Sosiologi Hukum*, (Bandung: Rafika Aditama, 2007), hlm. 26

⁹⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Wajiz fi al-Ushul al-Fiqh*, (Libanon: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 94

dengan kondisi sosial masyarakat ketika teks-teks tentang *'iddah* diturunkan. Dengan kata lain upaya perwujudan kemaslahatan di masyarakat menuntut adanya penerapan *'iddah* bagi suami.

Dalam langkah kedua teori Double Movement Fazlur Rahman hal tersebut diwujudkan dengan membawa ideal moral *'iddah* ke dalam konteks sosial masyarakat sekarang. Namun berbeda dengan kebanyakan metodologi ushul fiqh klasik yang cenderung literalistik. Rahman menggunakan ilmu-ilmu bantu yang bersifat keislaman dan ilmu-ilmu sosial umum (humaniora) sebagai rujukan dalam memahami konteks sosial dimana hukum tersebut akan diterapkan.

Berikut ini pandangan *'iddah* dalam perspektif berbagai ilmu :

1. Analisis Ilmu Fiqh

Disepakati oleh ahli fiqh bahwa aturan *'iddah* sebagai ketentuan masa tunggu bagi isteri, telah berlaku di kalangan masyarakat Arabia pra-Islam. Namun tidak seperti aturan *'iddah* yang berlaku saat ini. Aturan *'Iddah* hanya berlaku bagi seorang isteri yang ditinggal mati suaminya, dengan perlakuan yang tidak manusiawi. Yakni seorang isteri yang ditinggal mati suaminya diharuskan untuk menunggu selama satu tahun sebelum diperbolehkan menikah lagi dengan laki-laki lain. Dalam masa *'iddah* tersebut mereka mengurung diri di sebuah kamar kecil, dilarang menyentuh apapun, tidak boleh berdandan walaupun sekedarnya

seperti: menyisir rambut, memotong kuku. Tidak mandi, juga harus menggunakan pakaian yang jelek. Di akhir masa 'iddah biasanya diberi seekor anak unta untuk digosok-gosokkan kulitnya sebagai tanda berakhirnya masa 'iddah.

Kedatangan Islam telah mereformulasi ketentuan 'iddah sebelumnya. Ketentuannya lebih terperinci tapi dengan maksud untuk membela kaum isteri dari ketertindasan oleh pihak suami secara bertahap. Upaya reformulasi tersebut terlihat dalam aturan 'iddah yang berpokok dari ayat-ayat al-Qur'an: QS. Al-Baqarah (2): 23 , 228, 234; QS. Al-Thalaq (65): 4; QS. Al- Ahzab (33): 49.

Upaya pembelaan Islam terhadap kaum isteri secara umum terlihat dalam beberapa hal: *Pertama*, dari segi waktu, masa 'iddah bagi isteri yang ditinggal mati suami, yang semula waktunya satu tahun menjadi empat bulan sepuluh hari (QS. Al-Baqarah (20: 234). Ketentuan ini hanya sekitar sepertiga ketentuan waktu 'iddah lama. Islam memang memunculkan macam-macam 'iddah yang lain yang sebelumnya tidak ada, sehingga secara otomatis menjadikan seorang isteri yang diceraikan harus melalui masa tunggu, namun dengan ketentuan ini justru untuk membela kepentingan isteri. Dengan adanya 'iddah hamil sampai melahirkan isteri yang diceraikan masih mendapatkan perlindungan dan nafkah selama kehamilannya. Demikian juga isteri yang diceraikan dan tidak hamil, maka dengan adanya 'iddah ini memberikan kesempatan bagi kedua belah pihak

untuk rujuk, atau persiapan bagi isteri untuk benar-benar berpisah dengan suaminya.

Spirit pembelaan bagi kaum isteri dalam lembaga *'iddah* belum secara terbuka disebutkan dalam literatur kitab-kitab fiqh, sekalipun literatur tersebut muncul dalam situasi budaya relasi gender yang telah banyak mengalami perubahan. Definisi *'iddah* yang masih berlaku sampai sekarang, - yakni "masa tunggu yang harus dilakukan seorang isteri pasca perceraian dengan suaminya, sebelum diperbolehkan untuk menikah lagi"- cukup menjadi bukti bahwa sekalipun kondisi sosial telah banyak berubah, tapi tetap konsep fiqh *'iddah* masih hanya diberlakukan bagi isteri.

Namun demikian disamping konsep *'iddah*, dalam beberapa kitab klasik sebenarnya terdapat 'masa tunggu' bagi laki-laki yang tidak secara terus terang disebut dengan *'iddah*. Ketentuan ini muncul dalam dua kondisi. Pertama, ketika seorang laki-laki menceraikan isterinya dengan talak *raj'i*, dan dia hendak menikah lagi dengan wanita lain yang merupakan saudara dari isteri yang dicerainya. Dalam kondisi ini suami tidak diperkenankan menikahi saudara perempuan isterinya sehingga *'iddah* isteri yang dicerainya selesai. Kedua, Ketika seorang laki-laki yang mempunyai empat orang isteri menceraikan salah satu isterinya untuk menikahi wanita lain, maka dia tidak diperkenankan

menikahi wanita tersebut sehingga masa '*iddah* yang dijalani oleh isterinya yang diceraikan selesai.¹⁰⁰

Terdapat perbedaan pendapat ulama dalam mendefinisikan masa tunggu yang harus dijalani laki-laki (suami) dalam dua kondisi tersebut. Apakah masa tunggu tersebut juga disebut '*iddah* ?, atau hanya penantian biasa yang harus dijalani seorang suami?. Menurut ulama Hanafiyah, masa tunggu tersebut tidak bisa dikatakan '*iddah* secara *syar'i*.¹⁰¹ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Wahbah Zuhaili. Menurutnya seorang laki-laki tidak memiliki masa '*iddah*, masa tunggu tersebut hanyalah penantian wajib yang harus dijalani seorang suami karena ada *mani' syar'i*.¹⁰² Dengan argumentasi yang agak berbeda, sebagian ulama Malikiyah berpendapat bahwa '*iddah* adalah media untuk memastikan bersihnya rahim, sementara laki-laki tidak mempunyai rahim, sehingga tidak ada '*iddah* bagi suami.¹⁰³

Pendapat yang berbeda dikemukakan oleh sebagian ulama Malikiyah. Menurut mereka, sebagaimana dikutip oleh al-Jaziri, bahwa penantian yang dilakukan oleh laki-laki dalam dua kasus tersebut bisa dikatakan '*iddah*. Menurut al-

¹⁰⁰ Abu Bakar bin Muhammad al-Dimyati, *I'annah-Thalibin*, juz 4, Libanon: Darul Ihya al-Turats al-Arabi, t.t., Wahbah Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami....* hlm. 7168. Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh*, hlm 452

¹⁰¹ Abdurrahman al-Jaziri, *Ibid.* 452

¹⁰² Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam....*, hlm. 7168

¹⁰³ Abdurrahman al-Jaziri, *Kitan al-Fiqh....*, hlm. 453

Dimyati, pendapat yang sama dikemukakan oleh kalangan safi'iyah. Menurutny, hal ini jelas terlihat dengan penggunaan lafadz istisna (pengecualian) لا.¹⁰⁴

Wahbah Zuhaili menambahkan satu kondisi lagi dimana seorang harus menjalani masa tunggu. Yakni dalam kasus seorang suami akan menikahi kembali mantan isterinya yang telah ditalak tiga. Dalam hal ini suami tidak boleh langsung menikah mantan isterinya tersebut kecuali mantan isterinya telah menikah dengan laki-laki lain (*muhalli*) kemudian cerai, dan telah selesai masa 'iddah perceraianya dengan suaminya yang terakhir.¹⁰⁵

Realitas hukum yang ada di masyarakat selalu mengalami perubahan. Perubahan tersebut sebagai akibat pengaruh perubahan sosial masyarakat sebagai subyek sekaligus obyek hukum itu sendiri. Sesuai dengan kaidah ushul fiqh bahwa hukum bisa berubah seiring dengan perubahan waktu dan tempat. Umat Islam sendiri berkali-kali disuguhi sebuah fakta bahwa terkait *fiqh muamalah* memungkinkan terjadinya perubahan hukum. Hal-hal yang semula dilarang bisa menjadi boleh dan sah. Sebaliknya yang tadinya diperbolehkan menjadi dilarang. Demikian juga hal-hal yang semula tidak diatur atau tidak terdapat ketentuan hukumnya, kemudian diatur secara terperinci baik berupa larangan atau pun pembolehan. Sebagai contoh Fatwa

¹⁰⁴ فلا عدة عليه قالوا الا في حلتين Lihat Abu Bakar bin Muhammad al-Dimyati, *I'natu al-Thalibin*, hlm. 45

¹⁰⁵ Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu...*, hlm. 7168

MUI tahun 1979 yang diperkuat dengan fatwa tahun 2009 mengharamkan secara mutlak vasektomi, namun baru-baru ini melalui fatwanya yang dihasilkan sidang Majelis Fatwa MUI tahun 2012 di Cipasung membolehkan vasektomi dengan beberapa persyaratan. Menikahi wanita *ahlu kitab* jelas dibolehkan dalam al-Qur'an (Q.S.5 : 5) namun dengan alasan *hifdz al-din* (memelihara agama), pada tahun 1989 Muhammadiyah justru mengharamkannya. Pencatatan nikah, perceraian di depan pengadilan, harta gono-gini dan sebagainya adalah contoh ketentuan yang semula tidak dikenal dalam fiqh tetapi menjadi penting karena ada kemaslahatan dari ketentuan tersebut.

Dengan demikian pemberlakuan '*iddah* hanya bagi isteri di tengah perubahan relasi gender yang ada masyarakat, jelas akan menimbulkan ketimpangan dan ketidakadilan sosial. Inilah yang coba direspon peneliti dalam mewujudkan konsep fiqh '*iddah* yang lebih sesuai dengan situasi masyarakat saat ini. Pemberlakuan '*iddah* bagi suami bukan berarti menfikan aturan '*iddah* yang sudah ada, tetapi lebih kepada pengembangan ke arah pencapaian ideal moral yang ada di dalamnya sebagai akibat perubahan relasi gender yang juga semakin setara.

2. Analisis Gender

Gender sebagai alat analisis umumnya dipakai oleh penganut aliran ilmu sosial konflik dengan memfokuskan

perhatian pada ketidakadilan struktural dan sistem yang disebabkan oleh gender. Gender sendiri sebagaimana dituturkan Oakley (1972) yang dikutip oleh Fakih, adalah perbedaan yang bukan biologis dan tidak bersifat kodrati. Perbedaan biologis adalah kodrat Tuhan yang tidak bisa dirubah (*given*). Sementara gender adalah sifat-sifat yang melekat pada laki-laki maupun kaum perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural.¹⁰⁶ Gender bisa berubah berdasarkan kesepakatan yang dibuat.

Sebagai teori, tugas utama analisis gender adalah memberi makna, konsepsi, asumsi, ideologi, dan praktik hubungan baru antara laki-laki dan perempuan serta implikasinya terhadap kehidupan sosial yang lebih luas, yang tidak dilihat oleh teori ataupun analisis sosial lainnya. Jadi analisis gender dilakukan untuk menambah, melengkapi analisis sosial lainnya yang telah ada.¹⁰⁷

Perspektif gender memandang hubungan laki-laki dan perempuan harus didasari asas keadilan tanpa diskriminasi. Keadilan memang tidak menafikan adanya perbedaan antara keduanya, namun keadilan sama sekali tidak menghendaki perbedaan itu dijadikan alasan untuk

¹⁰⁶ Mansur Faqih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006) hlm. 71-72

¹⁰⁷ Qomaruddin Hidayat, Kata Pengantar dalam, Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. xviii

membeda-bedakan. Keadilan tidak menghendaki adanya ketidakadilan antara kewajiban dengan perolehan hak.

keadilan gender dalam konsep '*iddah* yang terdapat dalam teks-teks '*iddah* tidak bisa dipahami dengan standar keadilan yang berlaku saat ini. Seharusnya dipahami bahwa munculnya teks-teks '*iddah* membawa semangat perjuangan hak-hak isteri di tengah tekanan dominasi suami yang berada dalam pengaruh kuat budaya patrilineal. Sehingga konsep '*iddah* lama adalah wujud keadilan bagi kaum hawa (isteri) dalam konteks sosial masyarakat saat itu. Nabi tidak mungkin secara langsung memberikan tuntutan '*iddah* ideal (berlaku bagi laki-laki dan perempuan) di tengah dominasi kuat budaya patrilineal.¹⁰⁸

Namun sebaliknya akan kembali menjadi tidak adil jika konsep '*iddah* lama dibiarkan seperti apa adanya, sementara kondisi masyarakat saat ini sudah banyak mengalami perubahan khususnya terkait dengan relasi antara laki-laki dan perempuan. Artinya semangat keadilan

¹⁰⁸ Hal ini dapat dijelaskan dengan sebuah contoh tentang status perempuan dalam masyarakat Arabia. Ketika menjelaskan sabab al-nuzul QS. 4: 34, seluruh ahli tafsir klasik seperti Thabari, Fakhruddin al-razi, dan ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa nabi mengizinkan Habibah binti Zaid untuk membalas suaminya yang telah menamparnya secara tidak adil. Dalam pandangan etika sosial yang sedang berlaku saat itu, sikap Nabi saw. tersebut dipandang sebagai sesuatu yang terlalu revolusioner. Menurut Engineer sikap nabi itu telah menimbulkan kegelisahan di antara kaum laki-laki Arabia. Oleh karena itu turunlah ayat 34 surat al-Nisa tersebut untuk merevisi keputusan saw. Wahyudi, Fiqh '*Iddah*....., hlm. 132., Asghar Ali Engineer, "*Islam, Women, and Gender Justice*," dalam *Islamic Millennium Journal*, Vol. I, No. 1, hlm. 120

yang dulu dimunculkan justru ditenggelamkan sekalipun dengan argumentasi melaksanakan tuntutan syariat. Dalam kaca mata peneliti tuntutan syariat *'iddah* tidak cukup didasarkan makna literer *'iddah*, namun ideal moral *'iddah* yang harus menjadi patokannya. Artinya semangat keadilan yang terdapat dalam makna konsep *'iddah* harus terus ditegakkan. Dengan demikian konsep *'iddah* harus dikembangkan sesuai perkembangan rasa keadilan yang muncul dalam konteks sosial masyarakat sekarang.

3. Analisis Medis

Perkembangan teknologi kedokteran saat ini, memungkinkan untuk mengetahui kehamilan dalam waktu yang relatif singkat dan hasil yang akurat. Demikian juga mengetahui *nasab* (garis keturunan). Dengan menggunakan tes DNA (*Deoxyribo Nucleic Acid*) penentuan ayah seorang anak, termasuk yang masih dalam kandungan mudah sekali dilakukan. Bahkan hasil tes DNA, saat ini sudah dapat dijadikan alat bukti primer dalam persidangan.

Perkembangan tersebut membawa implikasi hukum, khususnya terkait dengan *'iddah*. Bagi yang berpendapat bahwa *'illat* hukum kewajiban *'iddah* adalah untuk mengetahui kebersihan rahim dan *nasab* anak, maka dengan adanya alat tes kehamilan dan tes DNA, ketentuan *'iddah* tidak diperlukan lagi. Namun harus dipahami. Ada beberapa

alasan penting lain dari sisi medis sehingga 'iddah masih diperlukan , termasuk kepada suami.

Pertama, 'iddah memberikan jaminan kesehatan keluarga (suami, isteri, dan anak). Hal ini terkait dengan kewajiban suami untuk menjamin nafkah dan tempat tinggal ketika mereka mampu memenuhinya. Lebih jauh, ketika isteri yang dicerai itu hamil, maka tanggungjawab perawatan tidak berhenti dengan adanya kelahiran. Seorang ayah masih bertanggung-jawab memberikan biaya perawatan anak dan ibunya sampai selesai masa menyusui anaknya.¹⁰⁹ Sebaliknya ketika isteri yang lebih memiliki kemampuan, maka dengan 'iddah, isteri masih mendampingi suaminya dan membantu kebutuhan suami dan anaknya. Fakta menunjukkan bahwa tidak sedikit isteri yang memiliki penghasilan lebih besar dari suami.

Kedua, 'iddah berfungsi luar biasa dalam mencegah penyebaran penyakit menular akibat hubungan seksual. Menurut Jamil, salah satu tujuan utama di balik pembuatan 'iddah wajib bagi semua kasus perceraian adalah untuk mencegah penyebaran penyakit menular seksual (PMS). Ini merupakan salah satu aspek sistem perkawinan yang menarik dalam Islam dan memerlukan penelitian-penelitian yang luas yang secara jelas akan menghantarkan pada petunjuk-petunjuk penting seperti bagaimana penyakit

¹⁰⁹ Javed Jamil, " *Extraordinary importance of iddah in Family Health*" in *Islam and the Modern Age*, vol. III, 2000, hlm. 118-9

menular seksual dapat dikontrol.¹¹⁰ Secara terperinci Jamil menjelaskan:

....Islam mewajibkan bahwa minimal 3 bulan harus dilewati sebelum seorang perempuan dapat mengadakan hubungan seksual dengan laki-laki lain (suami baru). Ini sangat membantu dalam meminimalkan terjadinya penyakit menular seksual. Dalam sipilis misalnya, rata-rata inkubasi adalah 21 hari, tetapi dapat beragam dari 10 sampai 90 hari (yaitu 3 bulan). Jadi dalam kasus sipilis, perempuan akan mengalami gejala-gejala yang umumnya dalam bentuk bengkak yang menyakitkan di bibir vagina (*vulva*), dalam dan tidak lebih dari 3 bulan itu. Perkembangan bengkak yang menyakitkan di bagian pribadi perempuan itu akan lebih parah daripada tidak mencegahnya dari menikah sampai perempuan itu mendapatkan perawatan terhadap penyakitnya. Dalam hal perempuan itu tidak mengalami gejala-gejala seperti itu dalam waktu tiga bulan, pasangan seksual perempuan itu yang kemudian tidak memiliki kemungkinan menerima infeksi darinya.

Hal yang sama juga berlaku bagi penyakit kelamin lainnya, lymphoma granulae. Penyakit ini masa inkubasinya beragam dari satu minggu sampai tiga minggu. Jadi dalam penyakit kelamin utama, yang diketahui sebelum munculnya AIDS, masa inkubasi terlama adalah tiga bulan. Dalam semua penyakit kelamin yang lain justru lebih cepat. Dalam kasus

¹¹⁰ *Ibid.* hlm. 121.

AIDS, ketika masa inkubasi dapat selama 5 sampai 10 tahun, tes darah bagi HIV menjadi positif kebanyakan dalam 3bulan. Jadi jika penyebaran AIDS memerlukan kewaspadaan yang keras, sebelum menikah lagi, perempuan dapat memeriksa dirinya terkait HIV segera setelah 'iddah berakhir. Jika tes darahnya negatif, perempuan itu secara praktis tidak memiliki kemungkinan membawa penyakit bagi pasangannya kemudian.¹¹¹

Penyakit seksual seperti ini tidak mengenal jenis kelamin. Artinya bisa terjadi kepada laki-laki dan perempuan dengan rentang masa inkubasi yang sama. Demikian pula yang bisa menularkan penyakit seksual ini bisa laki-laki, juga perempuan. Jika fungsi 'iddah dilihat dari sisi ini maka fungsi 'iddah tidak akan efektif jika hanya berlaku kepada salah satu pihak. Sebab suami juga mempunyai kemungkinan yang sama, mampu menyebarkan berbagai penyakit menular. Oleh karena fungsi 'iddah sebagai upaya pencegahan penyebaran penyakit seksual tidak akan efektif tanpa keterlibatan laki-laki (suami) maka pemberlakuan 'iddah kepada suami menjadi wajib, sama dengan isteri. Hal ini sesuai dengan kaidah ushul fiqh "*ma la yatimmu al-wajibu illa bihi fahuwa wajib.*" (Segala sesuatu yang tanpanya hal-hal wajib tidak bisa sempurna maka ia memiliki hukum wajib pula).

¹¹¹ *Ibid*, hlm. 121-3.

B. GAGASAN KONSEP '*IDDAH* BAGI SUAMI

Perubahan kondisi masyarakat yang memunculkan kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan menuntut perubahan aturan '*iddah*. Yakni '*iddah* yang bisa memenuhi rasa keadilan untuk saat ini dan dapat mewujudkan tujuan '*iddah*, yaitu sebagai upaya rekonsiliasi secara seimbang, memastikan kesucian rahim, upaya penyesuaian dan persiapan perubahan status dari suami-isteri menjadi janda-duda, pemenuhan hak-hak ekonomi sementara, juga sebagai upaya berkabung ketika pasangannya meninggal dunia. Namun tentu saja perubahan ini harus diawali dengan perubahan definisi '*iddah*, baru ditindaklanjuti dengan perubahan aturan teknis '*iddah* yang lebih praktis.

Definisi '*iddah* yang selama ini dipahami sebagai masa tunggu bagi seorang isteri pasca perceraian dengan suaminya untuk memastikan kesucian rahim, beribadah (*ta'abbud*), maupun berkabung (*tafajju'*) atas kematian suaminya, sebelum diperbolehkan menikah lagi, harus didefinisikan berbeda untuk melibatkan suami secara adil. Dengan perubahan ini, isteri tidak lagi dijadikan obyek tunggal dalam aturan '*iddah*, melainkan bersama suami menjadi subyek untuk mewujudkan tujuan '*iddah*. Dengan demikian definisi '*iddah* yang lebih sesuai dengan adanya kesetaraan relasi gender antara laki-laki dan perempuan adalah "masa tunggu bagi suami-isteri pasca perceraian antara keduanya, sebelum keduanya diperbolehkan menikah lagi dengan orang lain.

Selanjutnya perubahan definisi '*iddah* di atas menurunkan perubahan rincian aturan '*iddah* secara keseluruhan. macam-macam '*iddah*, perubahan '*iddah*, juga hak dan kewajiban dalam masa '*iddah* harus diatur secara seimbang.

1. Macam-macam '*Iddah* Suami

Macam-macam '*iddah* bagi suami sama dengan '*iddah* bagi isteri. Sekalipun dalam beberapa kondisi aturan '*iddah* terkait dengan fungsi fisik wanita yang bersifat kodrati ('*iddah* wanita haid dan '*iddah* hamil), namun sebagai bentuk tanggungjawab atas dasar keadilan maka suami harus mengikuti masa '*iddah* isterinya. Tidak adil jika karena suami tidak punya rahim suami tidak beriddah sementara isterinya menjalaninya sampai melahirkan. Demikian pula selanjutnya penggantian masa '*iddah* isteri seharusnya diikuti penggantian yang sama bagi masa '*iddah* suami. Dengan demikian masa '*iddah* suami merupakan *mafhum mukhalafah* dari tuntutan masa '*iddah* bagi isteri.

Adapun pembagian macam-macam dan masa '*iddah* suami bisa dilihat dari kondisi perceraian yang terjadi. Karena sebagaimana telah diuraikan diawal, adanya '*iddah* didahului dengan terjadinya perceraian. Maka pembagian macam-macam dan masa '*iddah* bisa dibagi berdasarkan perbedaan perceraian yang terjadi yaitu cerai hidup dan cerai mati.

a. *'Iddah* Karena Cerai Hidup

'Iddah karena cerai hidup maksudnya kewajiban *'iddah* bagi suami yang timbul karena suami menceraikan (men-*thalaq*) isterinya atau terjadinya *fasakh* (pembatalan) nikah. Atau bisa juga disebut *'iddah* bukan karena ditinggal mati suami (*ghairal-mutawaffa 'anha zaujuha*). *'Iddah* suami dalam katagori ini terbagi menjadi 4 macam yang menunjukkan perbedaan kondisi perempuan yang ber-*'iddah* dan berkonsekuensi perbedaan masa *'iddah*-nya. Macam-macamnya adalah:

- 1) *'Iddah* suami yang mentalak isterinya dan telah berhubungan dengannya, sementara isterinya masih dalam usia haid maka masa *'iddah*nya adalah selama tiga kali quru'. Hal ini berdasarkan *'iddah* isteri yang ditalak dalam kondisi seperti itu. firman Allah *Ta'ala*

....وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۖ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (Q.S. Al-Baqarah: 228)

Karena kata *al-quru'* merupakan kata *musytarak*¹¹² yang memiliki makna haid dan suci.¹¹³ Dalam memahami kata

¹¹² Musytaraq adalah lafadz yang memiliki makna lebih dari satu dengan penggunaan berbeda. Lihat Wahbah Zyhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jil. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 283

al-quru tersebut para ulama berbeda pendapat. Ulama hanafiyah dan Hanabilah berpendapat bahwa *al-quru* bermakna haid, sementara ulama Malikiyah dan syafi'iyah memahaminya sebagai suci.¹¹⁴ Maka lamanya 'iddah suami sesuai dengan kesepakatan makna apa yang digunakan, Bisa tiga kali haid atau tiga kali suci haid isterinya.

- 2) Suami yang mentalak isterinya yang tidak mengalami haid, misalnya karena masih kecil atau sudah tua (menopause), maka masa 'iddah suami sebagaimana 'iddah isteri adalah 3 bulan. Dasarnya firman Allah :

...وَالَّذِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ
ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَمْ يَحِضْنَ ۖ

“Wanita-wanita yang tidak haidh lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya), maka 'iddahnya adalah tiga bulan. Dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haidh.”(Qs. Ath-Thalaaq: 4)

¹¹³ Lihat Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid* (terj.), Jilid 2, Jakarta : Pustaka Amani, 1989, hlm. 603

¹¹⁴ Muhammad Husayn adz-Dzahabiy, *Asy-Syari'ah al-Islamiyyah...*, hlm. 360

- 3) Suami yang mentalak isteri dalam keadaan hamil, maka masa *'iddah*nya adalah sampai isterinya melahirkan. Hal ini berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

وَأَلَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ.....

"Dan wanita-wanita yang hamil, (waktu 'iddah mereka itu) adalah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaq: 4)

b. *Iddah* karena Cerai Mati

'Iddah suamiyang terjadi akibat perceraian yang disebabkan kematian isteri (*al-mutawaffa'anha zaujuha*). Masa *'iddah*-nya adalah 4 bulan 10 hari , sebagaimana *'iddah* isteri karena kematian suaminya. Dasarnya *mafhum mukhalafah* dari firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 234.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah selama) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al-Baqarah: 234)

Selain *iddah* karena cerai hidup maupun cerai mati, di dalam kitab-kitab fiqh konvensional juga disinggung tentang *iddah* bagi perempuan yang suaminya menghilang (*mafqud*). Dalam hal ini menurut *jumhur* ulama sepakat wajib '*iddah* jika terdapat kepastian bahwa suaminya telah menceraikannya, suaminya telah mati atau dianggap mati. Untuk yang terakhir para ulama berbeda pendapat berapa lama seseorang yang hilang bisa ditetapkan telah meninggal dunia.¹¹⁵

Yang menarik dalam konsep fiqh '*iddah* klasik dijelaskan bahwa tidak setiap proses perceraian berkonsekuensi '*iddah* sehingga perempuan yang diceraikan suaminya bisa langsung menikah. Misalnya, wanita yang ditalak suaminya dan belum berhubungan badan dengan suaminya. Dalam hal ini ijma ulama mengatakan tidak ada '*iddah* atasnya. Para ulama mendasarkan pendapat mereka pada firman Allah *Ta'ala*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا...^{١١٥}

"Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi wanita-wanita mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa 'iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.."(Qs. Al-Ahzaab: 49)

¹¹⁵Az-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamiy ...*, IX: hlm. 7187

Kalau ketentuan di atas yang digunakan maka secara otomatis suami juga tidak dituntut menjalani '*iddah* pasca perceraian dengan isterinya yang belum pernah digaulinya.

2. Perubahan '*Iddah* Suami

Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, bahwa ukuran '*iddah* berbeda-beda. Bisa jadi menggunakan *quru'*, bulan, tahun, juga bentuk lain, yakni kelahiran, sesuai dengan kondisi isteri ketika terjadi perceraian. Namun seiring dengan perjalanan waktu ketika menjalani masa '*iddah* terkadang muncul peristiwa lain yang menyebabkan perubahan ukuran '*iddah* bagi isteri. Dengan demikian maka '*iddah* suami juga berubah sesuai perubahan '*iddah* isteri.

Menurut Wahbah az-Zuhaili, ada beberapa macam perubahan '*iddah* isteri dengan sebab-sebab yang berbeda-beda. Selanjutnya menurut hemat penulis, dari perubahan '*iddah* isteri tersebut bisa menjadi acuan bagi perubahan '*iddah* suami sebagai berikut :

a. Perubahan '*iddah* dari bulan ke *quru'*

Terjadi ketika seorang suami menceraikan isterinya yang tidak haid, bisa karena masih kecil atau karena sudah monopause. Dalam kondisi seperti ini suami ber'*iddah* selama 3 bulan. Namun ketika dalam masa '*iddah* tersebut isterinya ternyata haid, maka '*iddah* suami mengikuti perubahan '*iddah* isteri yaitu dengan

quru'. Pendapat Zuhaili mengatakan bahwa '*iddah* sebelumnya yang menggunakan bulan menjadi hangus, kemudian mulai '*iddah* baru dengan quru'.¹¹⁶ Namun jika haidnya isteri terjadi setelah masa haid dengan bulan selesai maka tidak ada kewajiban bagi isteri, juga suami untuk mengulang '*iddah*nya dengan *quru*'. Kondisi ini dianalogikan az-Zuhaili dengan orang yang shalat dengan tayammum, lalu menemukan air setelah habis waktu shalat, maka ia tidak mengulangi shalatnya dengan wudlu.

b. Perubahan '*iddah* suami dari *quru*' ke bulan

Terjadi manakala suami menceraikan isterinya yang diketahui biasa haid, sehingga mengharuskan suami menjalani '*iddah* dengan *quru*', namun dalam masa '*iddah* tersebut, isterinya tiba-tiba menjadi orang yang tidak lagi haid. Maka suami mengikuti isterinya, yakni merubah *iddah*nya dari ukuran *quru*' menjadi bulan.

c. Perubahan '*iddah* suami dari *quru*' ke persalinan isteri.

Jika suami sedang menjalani '*iddah* dengan *quru*', kemudian diketahui bahwa isterinya hamil. Menurut Az-Zuhaili '*iddah* isterinya berubah sampai proses persalinan'.¹¹⁷ Maka hal ini bisa dipahami bahwa '*iddah* suami juga sampai terjadinya persalinan isteri.

¹¹⁶ Wahbah Zuhaili, al-Fiqh al-Islam...., hlm 7188

¹¹⁷ *Ibid.*

- d. Perubahan '*iddah* suami dari *quru'*, bulan, atau persalinan kepada '*iddah* wafat

Kondisi ini terjadi manakala suami sedang menjalani '*iddah* dengan talak raj'i. Baik '*iddah* dengan tiga kali *quru'* karena isteri biasa haid, atau '*iddah* selama bulan karena tidak haid, atau '*iddah* sampai persalinan isterinya karena isterinya hamil. Kemudian ternyata isterinya meninggal dunia. Maka '*iddah* yang sedang dijalannya menjadi batal, dan berganti memulai '*iddah* wafat selama empat bulan sepuluh hari.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan uraian pada pembahasan sebelumnya, diperoleh beberapa catatan pokok mewakili keseluruhan pembahasan sebagai berikut :

1. Tuntutan penerapan *'iddah* yang berkeadilan, berlaku bagi isteri dan suami memiliki landasan filosofis dalam ideal moral teks-teks *'iddah* dalam sumber-sumber hukum Islam.
2. Penerapan *'iddah* bagi suami dalam bentuk fiqh *'iddah* bagi suami telah memiliki moments konteks sosial dan argumentasi yang cukup, baik dari segi pengembangan fiqh, perkembangan relasi gender, maupun pertimbangan medis.
3. Konsep fiqh *'iddah* bagi suami disesuaikan dengan tuntutan *'iddah* bagi isteri. Hal ini dimaksudkan agar suami-isteri secara bersama-sama aktif sebagai subyek untuk mewujudkan tujuan *'iddah*.

B. SARAN-SARAN

Berdasarkan temuan-temuan selama proses penelitian peneliti menganggap perlu menyampaikan saran-saran sebagai berikut :

1. Kepada semua pihak terutama para suami, untuk berbesar hati menerima kenyataan bahwa argumentasi tuntutan *'iddah* bagi suami memiliki alasan mendasar dalam mewujudkan kemaslahatan yang menjadi tujuan adanya *'iddah*.
2. Perlu adanya upaya konkrit dari para pakar fiqh untuk menjadikan *'iddah* suami menjadi obyek legislasi hukum Islam ke dalam hukum positif.

C. PENUTUP

Dengan memanjatkan syukur alhamdulillah, penulis akhirnya dapat menyelesaikan penyusunan laporan penelitian ini, dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Walaupun penulis telah berusaha semaksimal mungkin, namun penulis menyadari bahwa laporan ini masih banyak kekurangannya. Oleh karena itu penulis berharap ada pihak-pihak yang memberikan masukan yang bersifat konstruktif guna menyempurnakan laporan ini.

Penulis berharap, semoga laporan ini dapat bermanfaat khususnya bagi penulis dan umumnya bagi para pembaca terutama pihak-pihak yang secara intens mengikuti perkembangan ilmu fiqh.

Akhirnya penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada pihak-pihak yang mengkritisi laporan ini. Ucapan terima kasih secara

khusus penulis sampaikan kepada LP2M IAIN walisongo yang telah memberi kesempatan bagi penulis untuk melakukan penelitian ini. Semoga Allah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya kepada kita semua, Amin.

Semarang, 13 Oktober 2014

Peneliti

Asep Dadang Abdulah, M.Ag.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. A'la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah* Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1969, IV.
- Abi Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, cet. I, Beirut: Dar alFikr, 1996, IX.
- Abu Yahya Zakariyya al-Anshari, *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj at-Thullab*, Semarang: Toha Putra, t,t., II.
- Ad-Dahlawi, Syah Waliyyullah, *Hujjatullah al-Balighah*, Qahirah: Dar at-Turats, 1355H. , II
- Ad-Dimyati, Abu Bakar bin Muhammad, *I'annahal-Thalibin*, juz 4, Libanon: Darul Ihya al-Turats al-Arabi, t.tt.,
- Adjib, Ghuftron, *Pemikiran Fajlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Tesis,
- Adz-Dzahabiy, Muhammad Husayn, *Asy-Syari'ah al-Islamiyyah: Dirasah Muqaranah baina Madzahib ahl as-Sunnah wa Madzahib al-Ja'fariyyah*, Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1388 H/ 1968M

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven & London: Yale University Press, 1992

Al-Anshari, Abu Yahya Zakariyya, *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj at-Thullab* (Semarang: Toha Putra, t,t), II.

Al-Jaziri, Abd ar-Rahman, *Kitab al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah* (Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1969), IV.

Al-Khawarizmi, Zamakhsari, *al-Kassiyaf 'an Haqa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-'Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.,I.

Amal, Taufiq Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Cet III, Bandung : Mizan, 1992,¹

Amal, Taufiq Adnan, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini", dalam *Fazlur Rahman, Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, cet. I, Taufiq Adnan Amal (peny), (Bandung: Mizan, 1987.

Amal, Taufiq Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005.

Amirudin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta : UII Press, 2000.

An-Nawawi, Abi Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, cet. I (Beirut: Dar alFikr, 1996), IX.

As-Siba'i, Mustafa, *Al-Mar'ah Baina al-Fiqh wa al-Qanun: Dirasah Syar'iyyah wa Qanuniyyah wa Ijtima'iyyah* (t.tp., Maktabah al-Arabiyyah, t.t.

Asy-Syahqawi, Abdurrahman, *Riwayat Sembilan Imam Madzhab* (terj.), Al-Hamid al-Husaini, (Jakarta : Pustaka Hidayah, 2000.

Az-Zuhayli, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, cet. IV Damsyiq: Dar al-Fikr, 1997), IX.

Az-Zuayli, Wahbah, *Al-Wajiz fi al-Ushul al-Fiqh*, (Libanon: Dar al-Fikr, 1995.

Coulson, Noel and Hinchcliffe, Doren, *"Women and law Reform in Contemporary Islam,"* dalam *Women in the Muslim World*, editor: Lois Beck and Nikkie Kiddie (Cambridge, Massachusett, and London, England: Harvard University Press, 1978.

Dahlan, Abdul Aziz (et.al), *Ensiklopedia Hukum Islam*, cet. I, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1996.

Effendi, Satria, *Ushul Fiqh*, editor: Aminudin Ya'kub dkk., Jakarta: Kencana, 2005

Enginer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid wajidi & Cici Farha, Yogyakarta: LSPPA, 1994

Enginer, AsgharAli, *"Islam, women, and Gender Justice,"* dalam *Islamic Millenium Journal*, Vol. I, No. 1, 2001

Esposito, Jhon L, (ed), "*Fazlur Rahman*", dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic Wordl* vol. 3(New York: Oxford University Press, 1995.

Esposito, John, *Pakistan: Pencarian Identitas Islam, dalam Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Berkembang*, Terjemahan Wardah Hafiz, Yogyakarta: PLP2M, 1985

Faqih, Mansur, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006

Fauzi, Muhammad, *Agama dan Realitas Sosial: Renungan dan Jalan Menuju Kebahagiaan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.

Hidayatullah, Syarif, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Qahirah: Dar al-Ma'arif, t.t, IV

Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid* (terj.), Jilid 2, Jakarta : Pustaka Amani, 1989

Hidayat, Qomaruddin, Kata Pengantar dalam, Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian;Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: LKIS, 1999

Hussaini, Mawlawi S.A.Q. , *Arab Administration*, Madras: T.n.P. 1949.

Indar, *'iddah dalam Keadilan Gender*, Purwokerto: Jurnal Yin Yang), Vol. 5 No 1 Jan-Jun. 2010.

Jamil, Javed, “ *Extraordinary importance of iddah in Family Health*” in *Islam and the Modern Age*, vol. III, 2000

Jawad, Haifaa A., *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, New York:ST. Martin’s Press, 1998

Junaidi, Ahmad Arif, *Pembaharuan Metodologi Tafsir, Studi Atas Pemikiran Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman*, Semarang; Gunung Djati, 2000

Kister, M. J., *Society and Religion From Jahiliyya to Islam*, Vermont USA: Variorum, 1990.

Lewis, Bernard , *TheArabs in History*, revised edition, New York: HarperColophon Books, 1996

Mas’udi, Masdar F, *Meredefinisi Hubungan Agama dan Negara*, dalam Tedi Kholiludin (ed), *RuntuhnyaNegara Tuhan; Membongkar Otoritarianisme dalam Wacana Politik Islam*, Semarang: INSIDE PMII Komisariat Walisongo.

Mile, Matthew B. Miles dan Huberman, A. Michael, *Qualitative Data Analysis*, Baverly Hills, Sage Publication: 1986.

Mir-Hosseini, Ziba, “ *The Contruction of Gender in Iskamic Legal Thought: Strategies For Reform,*” dalam *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, editor: Nik Noriani Nik Badlishah, Malaysia: Sisters in Islam, 2003.

Mulia, Musdah, *Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, dalam buku kumpulan pemikir kontemporer yang berjudul *Islam Negara dan Civil Society "Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer"*, (Jakarta: Paramadina, 2005).

Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, cet. I, Yogyakarta: Tazafa dengan ACAdeMIA, 2002.

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, cet 2 Bandung: Pustaka, 1995

Rahman, Fazlur, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2001.

Rahman, Fazlur, *Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syeikh Yamani on Public interest Islamic law*, International and Politic, Vol. 12, 1984.

Sabiq, Sayid, *Fiqh as-Sunnah*, cet. IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1983, II.

Saifullah, *Refleksi Sosiologi Hukum*, Bandung: Rafika Aditama, 2007

Sholihin, Nur, *Dekonstruksi Pemikiran Hukum Islam*, Media Indonesia, Edisi Jum'at, 24 Mei 2002.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford Clarendon Press, 1964

Supena, Supena, *Desain ilmu-ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman*, Semarang : 2008.

Sutrisno, Fazlur Rahman; *Kajian terhadap Metode, Efistemologi dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Wahyudi, Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'iddah Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren), Cet I, 2009.

CD *Maktabah al-Hadits asy-Syarif, Sahih Muslim, Bab Tahrim at-Thalaq al-Ha'idh Bighairi Ridhaha*, Hadits nomor: 3680. I: 90

<http://www.bersamadakwah.com/2012/08/gara-gara-ayat-'iddah-tokoh-yahudi-pakar.html>, diunduh hari sabtu, 8 Pebruari 2014.

[WWW.tokohindonesia.com/biografi/art,](http://WWW.tokohindonesia.com/biografi/art) diunduh hari minggu, 12/10/2014.